Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XX. Band, 4. Heft.

XVI.

Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Zusammenhang mit der Kultur Ioniens.

Von **Max Wundt.**

Der Satz Hegels, daß jede Philosophie nur den Inhalt ihrer Zeit zusammenfaßt, daß in der Philosophie sich die Zeit über ihre eigene Natur zum klaren Bewußtsein kommt, er gilt für keines griechischen Philosophen Lehre vielleicht mit mehr Recht, als für die des Heraklit von Ephesus. Er gilt freilich auch da, wie gleich hinzugefügt werden muß, nur mit gewissen Einschränkungen. Die Zeit des Heraklit, die Kultur Ioniens um die Perserkriege, ist schon so differenziert, so reich an den mannigfaltigsten Kulturelementen, daß sie nimmermehr in der ganzen Summe ihrer Erscheinungen in die Philosophie des Heraklit übergegangen sein kann. Nur gewisse Seiten werden sein Denken befruchtet haben. Und andererseits hat sich wohl auch die Reflexion des Philosophen selber über so verschiedenartige Gebiete erstreckt, daß auch sie zu eng gefaßt werden würde, wollte man in den Gedankenrichtungen, die ihm das Leben seiner Zeit vermittelt hat, den gesamten Inhalt seiner Philosophie sehen. Hier aber sollen nur diese Zusammenhänge verfolgt werden, und es gilt daher, nach beiden Seiten eine Beschränkung eintreten zu lassen. Nur jene Erscheinungen der ionischen Geschichte, welche die Grundrichtung der philosophischen Reflexion Heraklits bestimmt haben, sollen hier, selbstverständlich nur kurz, skizziert werden. Und von der Philosophie Heraklits selber soll wesentlich nur diese Grundrichtung, die ihm aus den Zuständen

seiner Zeit natürlich erwachsen ist, Berücksichtigung finden, ohne daß jene unzähligen Fäden, die sein Denken überhaupt mit der Kultur Ioniens oder mit andern, vielleicht von außen eingedrungenen Kulturelementen verbinden, hier im einzelnen aufgezeigt werden sollen.

1.

Von früh an ist die ionische Geschichte erfüllt von einer starken Bewegung nach innen und außen.[1]) Die Inseln des Ägeischen Meeres, wie die Städte an der Küste Kleinasiens werden ihrer Natur nach auf das Meer hinausgewiesen. Daheim finden ihre Bewohner bald nicht mehr die Bedingungen für eine höhere, den Ansprüchen einer verfeinerten Kultur genügende Existenz. So drängt es sie immer wieder hinaus auf das Meer, um an den fremden Küsten Handelsbeziehungen anzuknüpfen und Niederlassungen zu gründen. Damit entsteht jene glänzende Kolonisation am Ägeischen und Schwarzen Meere, bei der überall die Ionier die Führung haben; auch nach dem westlichen Mittelmeer, nach Sizilien und Italien, strecken sie schon im achten Jahrhundert ihre Hand aus.

Die Ursache dieser Kolonisation mag außer in dem Zwange, den die wirtschaftliche Not ausübte, zum Teil auch in Parteistreitigkeiten innerhalb der Städte zu sehen sein, bei denen die unterliegende Partei gezwungen wurde, sich eine neue Heimat zu suchen. Heftiger aber lodert dieser Kampf im Innern der Städte erst im siebenten Jahrhundert empor. Damals beginnt der eigentliche Ständekampf. Indem Industrie und Handel jetzt viel weitere Möglichkeiten, seinen Reichtum zu mehren, bieten, wird das Verhältnis der Armen und Begüterten ein schärferes, die Unterdrückung der wirtschaftlich Schwachen wird grausamer als in den älteren, mehr patriarchalischen Zeiten. Und neben den durch Landbesitz und Herden reichen Adel tritt der Kaufmannsstand, der, pochend auf seine im Handel erworbenen Güter, Einfluß und Anteil an der Macht verlangt. So sind alle Verhältnisse verschoben, und die früheren Institutionen wollen zu den neuen Zuständen nicht mehr

---

[1]) Zum folgenden Abschnitt vergl. besonders den zweiten Band von Ed. Meyer, Geschichte des Altertums. 1893.

passen. Die Interessen prallen heftig aufeinander, und in allen Städten wird der Kampf der Stände mit äußerster Leidenschaft ausgefochten. Einzelne Männer werfen sich wohl, gestützt auf eine unzufriedene Partei, zu Herrschern auf, und nicht wenige ionische Städte scheinen einmal von einem solchen Tyrannen regiert worden zu sein. Aber lange vermochten sie sich kaum irgendwo zu halten. Der Parteikampf tobte weiter, sie wurden gestürzt, und neue Tyrannen oder Parteien traten an ihre Stelle.

Auch in den Beziehungen der Staaten untereinander gehen die Wogen jetzt höher. Der äußere Umkreis der Kolonisation wird allmählich abgesteckt, der Handel schlägt feste Wege ein, nicht so ohne weiteres konnte sich jetzt jeder da ansiedeln, wo er wollte. So mußte es zu immer heftigeren Konkurrenzstreitigkeiten kommen, die schließlich in einem großen Kriege ausbrechen, der zunächst zwischen den euböischen Nachbarstädten Chalkis und Eretria geführt, doch die ganze griechische Handelswelt in zwei Lager spaltet. Durch lange Jahre muß sich der Kampf hingezogen haben, von seiner Heftigkeit zeugt sein schließliches Resultat: Eretria ist fortan bedeutungslos, doch auch Chalkis hat sich verblutet.

Neben diesem inneren Hader erhebt sich immer drohender die Gefahr, die für die ionischen Küstenstädte von Kleinasien aus heraufzog. Der unternehmende Lyderkönig Gyges will sein Reich bis zum Ägeischen Meere ausdehnen. Kolophon und Magnesia fallen in seine Hände, doch die Smyrnäer besiegen ihn, und auch Milet hält sich. Da muß er umkehren, um sein eigenes Reich gegen den Einfall der Kimmerier zu verteidigen, die wohl von Thrazien her nach Kleinasien eingebrochen waren und das ganze Land durchzogen. Selbst gegen das Reich der Assyrer hatten sie einen Vorstoß gewagt. Sie besiegen nach einem ersten Mißerfolge das Heer des Gyges, er selbst fällt, und sein Land mit der Hauptstadt Sardes wird unterworfen. Unmittelbar wenden sich nun die Kimmerier gegen Ionien und verwüsten das Gebiet der Städte, bis der Sohn des Gyges sie besiegt und zum Abzug nötigt. Doch auch er zieht alsbald wieder gegen Ionien, nimmt Priene ein und kämpft mit Milet. Jahrzehntelang noch setzt sich der Kampf mit den Lydern fort, bis endlich Smyrna und Ephesus fallen. Smyrna wird

zerstört, die Einwohner von Ephesus müssen sich im offenen Lande ansiedeln. Nun können sich auch die anderen Städte nicht mehr halten, und so gehorcht die ganze Küste Kleinasiens dem Lyderkönig. Nur die Inseln bewahren sich ihre Unabhängigkeit.

Die Lyderherrschaft brachte zunächst wenigstens den äußeren Frieden. Innerhalb der ionischen Welt freilich wird die Bewegung und allgemeine Unruhe des Lebens kaum abgenommen haben. In dem jetzt befriedeten Zustande blüht der Handel der ionischen Städte wie nie zuvor, sie erreichen erst jetzt den Höhepunkt ihrer wirtschaftlichen Entwicklung. Bis über die Säulen des Herakles hinaus erstrecken sich ihre Handelsbeziehungen. Lange aber sollte dieser Friede den Ioniern nicht bewahrt bleiben. Um die Mitte des sechsten Jahrhunderts erhebt sich das Volk der Perser, das Lyderreich wird unterworfen und auch die ionischen Städte erobert, von denen nur wenige einen vergeblichen Widerstand wagen. Die Hand der Perser aber liegt schwerer auf den Unterworfenen, als die der Lyder, ihr Handel ist aufs tiefste getroffen, und so bemächtigt sich der Gemüter bald ein Verlangen, die Fremdherrschaft abzuschütteln. Um die Wende des sechsten und fünften Jahrhunderts flammt, aus geringen äußeren Ursachen entstanden, plötzlich überall der Aufruhr empor. Bis nach Sardes dringen die Griechen vor, aber vor dem heranrückenden persischen Heere ziehen sie sich eilends zurück. Bei Ephesus werden sie eingeholt und völlig aufs Haupt geschlagen. Die Führer fliehen und finden als Abenteurer ihr Ende. Auch die griechische Flotte wird leicht besiegt, da die meisten Aufgebote dem phokäischen Führer einfach den Gehorsam kündigen. Der innere Zwist dauert eben immer noch fort. Nun wird Milet erobert, alle Inseln und Städte werden wieder unterworfen. Die Städte werden verbrannt, die Einwohner zum großen Teil in die Gefangenschaft geschleppt. Damit ist die Macht Ioniens völlig vernichtet.

So ist die ionische Geschichte erfüllt von Leidenschaften und Kämpfen nach innen und außen. Eine ungeheure Bewegung hat sich aller Menschen bemächtigt. Auch das Leben der einzelnen muß sich in jähen Gegensätzen und Schicksalswechseln bewegt haben. Durch Kriege, Parteikämpfe oder wirtschaftliche Not wird

der einzelne aus seiner Vaterstadt vertrieben, er zieht hinaus einer unbekannten Zukunft entgegen, um sich an irgendeiner fremden Küste den Platz für sein Dasein zu suchen, den ihm die Heimat versagt. Freilich von diesen Geschicken der einzelnen erzählt uns die Geschichte nur wenig, nur nach den großen Ereignissen, deren Gedächtnis sie bewahrt, können wir uns eine ungefähre Vorstellung bilden von dem Leben der damaligen Menschen. Ein glücklicher Zufall läßt uns aber in das Leben wenigstens eines dieser Ionier einen etwas deutlicheren Blick tun; und so ist für uns der Dichter Archilochus, von dessen Schicksalen wir mancherlei erfahren, der rechte Typus dieser Zeit und ihrer aufs höchste gesteigerten Ruhelosigkeit. Schon in jungen Jahren scheint er in Armut und Not seine Heimatinsel Paros verlassen zu haben; er lebt dann auf Thasos, ohne daß es ihm hier viel besser gegangen ist. Bei den Kämpfen, in denen sich die griechischen Kolonisten mit den thrakischen Stämmen herumschlugen, ist er auch dabei. Später führt er dann offenbar als Kriegsknecht ein abenteuerndes Leben, das ihn sicherlich weit in der Welt herumgeführt hat. Irgend einmal scheint er sogar nach Unteritalien gekommen zu sein. An den Kämpfen auf Euböa nimmt er teil und fällt schließlich in einem Kriege gegen Naxos. Dies von jedem Heimatboden losgelöste, unruhig-wechselvolle Dasein des ionischen Dichters teilten mit ihm ohne Zweifel viele seiner Stammes- und Zeitgenossen, von deren Schicksalen nur keine Überlieferung mehr berichtet.

2.

So findet für Ionien mit den Perserkriegen eine Periode ihren Abschluß voll schroffer Gegensätze, unaufhörlichen Streites und plötzlicher Schicksalswechsel. Ob wir die Geschicke der Städte und Staaten betrachten, ob die der einzelnen, soweit sie uns zufällig einmal bekannt sind, überall zeigt sich das gleiche Bild eines unsteten und wechselvollen Lebens. Noch eben reich und mächtig, kommen die Städte in höchste Not, und der einzelne, er geht bei seinen kühnen Fahrten über das Meer einer ungewissen Zukunft entgegen und weiß nicht, ob der morgige Tag ihm Glück oder Vernichtung bringen wird. Fragen wir nun aber, wie die Ionier

selbst dies ihr Leben beurteilt haben, welches nach ihrer Meinung der Sinn ihrer Geschichte gewesen ist, so geben sie darauf fast immer die gleiche Antwort. Alles ist wandelbar, nichts ist stetig, so tönt es von frühe an bis auf die späteste Zeit zu uns herüber. Niemand weiß, was ihm der morgige Tag heraufführt; ob das Glück, das ihm heute noch hold ist, ihm morgen auch treu bleiben wird. Der Große und Mächtige, ehe er sich's versieht, haben ihn die Götter gestürzt, und er ist zum elendesten Menschen geworden.

Schon in der Odyssee heißt es: „Nichts ist hinfälliger als der Mensch von allem, was auf der Erde lebt und wandelt; denn solange ihm die Götter Tüchtigkeit und Kraft gewähren, meint er, es treffe ihn niemals ein Unglück; schicken ihm die Götter aber Trübsal, da erduldet er widerstrebend auch das, denn so ist der Sinn der Menschen, wie die Tage sind, die der Vater der Götter und Menschen heranführt" (18, 130). Oder „Zeus schickt bald dem, bald jenem Gutes und Böses, denn er kann alles" (4, 236).

Doch erst in den folgenden Jahrhunderten treten solche und ähnliche Gedanken ganz in den Vordergrund. Besonders in den Fragmenten des Dichters Archilochus, dessen Abenteurerleben uns bekannt ist, spielen sie eine wichtige Rolle. „Oft erheben die Götter die Menschen, die im Unglück darniederliegen, oft stürzen sie die, denen es gut geht, rücklings hinab: dann irrt der Mensch ohne des Lebens Notdurft mit Wahnsinn geschlagen umher" (frg. 53).[2]) „Rühme dich nicht öffentlich deines Sieges, noch jammere in der Niederlage, freue dich über das Erfreuliche nicht zu sehr, noch betrübe dich über das Leid zu sehr, sondern erkenne, wie das Leben der Menschen nun einmal ist" (62). „Zufall und Geschick geben alles dem Menschen" (15). Bleibt doch auch der Sinn des Menschen niemals derselbe. „So ist der Sinn des Menschen wie der Tag gerade ist, den ihnen Zeus heranführt, und sie denken so, wie die Werke sind, in die sie hineingeraten" (66). Und der wenig jüngere Dichter Simonides von Amorgos klagt: „Zeus hält die Vollendung aller Dinge in der Hand und gibt sie, wie er will; Ver-

---

[2]) Die folgenden Dichter zitiert nach Bergks Anthologia lyrica IV. ed. Hiller-Crusius. 1897.

stand ist nicht bei den Menschen, sondern sie leben wie das Vieh in den Tag hinein und wissen von nichts, wie der Gott ein jedes vollenden wird; Hoffnung und Zuversicht nähren sie und mühen sich vergeblich“ (1); und nun schildert der Dichter all die Leiden, die unerwartet den Menschen treffen: Krankheiten, Alter und plötzlicher Tod im Kriege oder auf der Fahrt übers Meer. Auch an die Klagen des Dichters Mimnermus über die Hinfälligkeit des menschlichen Glückes mag erinnert werden; wie die Jugend so rasch schwindet und dem schrecklichen Alter mit seinen Plagen weicht, wie das Glück dem Menschen nicht treu bleibt, sondern Not oder Krankheit sein Leben verbittern (2). Und der Zeitgenosse des Heraklit, Simonides von Keos, hat dem gleichen Gedanken in mehreren Versen Ausdruck gegeben. Da du ein Mensch bist, so sage niemals, was morgen geschehen wird, noch, wenn du einen Mann glücklich siehst, wie lange Zeit er es sein wird, denn rasch, wie einer Mücke Flügelschlag, tritt der Umschwung ein (17). Kein Übel ist unvermutet für die Menschen, in kurzer Frist wirft alles ein Gott um (45).

All diese Gedanken der Dichter sind nur der unmittelbare Ausdruck des Lebens jener Zeit mit seiner Unruhe und seinen jähen Schicksalswechseln, wo keiner seiner Zukunft gewiß sein konnte. Ist doch nicht einmal in der Natur ein festes Gesetz zu erkennen, sondern auch da muß man auf alles gefaßt sein. So ruft Archilochus aus: „Nichts will ich mehr für unmöglich oder wunderbar halten, da Zeus den hellen Mittag in Nacht verwandelt und das Licht der Sonne verdunkelt hat; seitdem ist alles glaublich und zu erwarten, und keiner soll sich wundern, wenn er mit ansieht, wie die wilden Tiere die Art der Delphine annehmen und lieber in den Wellen des Meeres leben wollen, als auf dem festen Lande“ (71). Stärker kann sich die Anschauung dieser Menschen kaum ausdrücken, denen sich alles Feste und Sichere in ewigen Wechsel und unsicheren Wandel aufzulösen schien.

3.

In die letzten Jahrzehnte dieses Zeitalters fällt das Leben des Heraklit. Er muß den ionischen Aufstand, die furchtbare Nieder-

lage, die ihm folgte, wie die Befreiung der Ionier in den Perserkriegen als reifer Mann miterlebt haben. Doch von den großen äußeren Verwicklungen, in die Ionien damals gerissen wurde, hören wir in seinen Fragmenten nichts. Ob er in ihnen irgend eine Rolle gespielt und welche, wir wissen es nicht. Dagegen in die Parteikämpfe, die in seiner Vaterstadt Ephesus noch immer fortwährten, läßt er uns einen deutlichen Blick tun. Der alte Gegensatz zwischen Adel und Volk besteht fort, und Heraklit nimmt darin sehr entschiedene Stellung. Er, der aus vornehmem Adelsgeschlechte geboren, eines der höchsten Priesterämter in der Stadt bekleidet, steht ganz auf der Seite der Aristokratie. Für das Volk hat er nur den größten Haß und die tiefste Verachtung (frg. 29, 104).[3]) Zumal als einer seiner Freunde vom Volke vertrieben wird, kennt sein Zorn und seine Wut keine Grenzen (121). Es ist an sich ganz glaublich, was uns erzählt wird, daß er sein Priesteramt seinem Bruder abgetreten und freiwillig die Stadt verlassen habe, um nichts mehr mit diesem Volke zu tun zu haben. Draußen in der Einsamkeit soll er sein Werk verfaßt und es vor seinem Tode im Tempel der Artemis niedergelegt haben.

So ist Heraklits eigenes Leben noch in jene kampfreiche ionische Geschichte verflochten. An den Parteizwisten in seiner Vaterstadt hat er selber noch teilgenommen. Dann aber wendet er diesem ganzen Treiben den Rücken, die Verachtung der Welt um ihn hat in nicht wenigen seiner Sätze einen scharfen Ausdruck gefunden. Und in der Tat, so sehr Heraklit ein echter Ionier ist, in der Heftigkeit seiner Leidenschaft, in dem tiefen Hasse, mit dem er seine Gegner verfolgt, in dem unbändigen Drange nach Selbstständigkeit, so scheidet ihn doch eines deutlich von der Mehrzahl seiner Stammesgenossen. Mit der inneren Unruhe der Ionier, die ihre Geschichte und Kultur so wechselvoll hat werden lassen, hängt von frühe an eine unbegrenzte Wißbegierde aufs engste zusammen. Was es nur in den Erzählungen über die früheren Menschen und ihre Taten zu hören, was es nur in den fremden Ländern zu sehen

---

[3]) Die Fragmente des Heraklit zitiert nach Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker I² 1906. Nach Diels zumeist auch die Übersetzungen.

gab, alles ergriffen sie mit immer gleicher Lebendigkeit. Ganz anders Heraklit. Gerade gegen diese Vielwisserei hat er einige seiner giftigsten Pfeile gerichtet, sie erscheint ihm einfach als pöbelhaft (40, 104). Im schärfsten Gegensatz zu dieser unruhigen Lernbegierde ist es eigentlich nur eine Idee, die seinem Denken die Richtung weist. Mit einer starren Einseitigkeit, wie wir sie in diesem Zeitalter des Ständekampfes wohl auch sonst auf Seiten der Aristokraten antreffen, hängt er diesem einen Gedanken nach; und höchstens in der Art, wie er ihn auf allen Gebieten zur Anwendung bringt, ihn in alle seine Ausgestaltungen hinein verfolgt, zeigt sich auch bei ihm die Beweglichkeit ionischen Denkens.

Und doch: so sehr er sich von seiner Welt losgelöst zu haben meint, in der Grundrichtung seines Denkens hängt er aufs innigste mit ihr zusammen. Denn der Gedanke, von dem er offenbar ausgegangen ist, und der, soweit sich nach den Fragmenten seiner Schrift und den sonstigen Zeugnissen urteilen läßt, wohl überhaupt die wesentlichen Teile seiner Philosophie beherrscht hat, er ist der nämliche, den die ionische Geschichte schon den Früheren, wenn sie darüber reflektierten, als den Sinn des Lebens erscheinen ließ. „Alles ist Wechsel, alles ist in beständiger Umwandlung begriffen, nirgends gibt es ein Festes.“ Mit diesem Satze schließt sich Heraklit den zuvor erwähnten Dichtern an, und er faßt in ihm noch einmal, ganz am Ende, den Sinn der ionischen Geschichte zusammen. „Alle Dinge sind in Bewegung, nichts bleibt, dem Strömen eines Flusses gleicht alles“, so etwa zieht Plato die Summe herakliteischer Lehre.

4.

Nicht als ein abstraktes, metaphysisches oder dialektisches Prinzip hat Heraklit diesen Gedanken ergriffen, dem realen Leben seiner Zeit und Kultur entnimmt er ihn. Ganz von den gleichen Vorstellungen wie die früheren Dichter, denen die jähen Gegensätze des politischen und wirtschaftlichen Lebens diesen Gedanken aufgedrängt hatten, geht auch Heraklit aus. Der Friede wandelt sich plötzlich in Krieg, der Krieg wieder in Frieden, Not und Hunger schlägt in Überfluß um, und Überfluß wird wieder zu Armut (67). Wer heute noch lebt, kann morgen schon tot sein,

aus Lebendem wird Totes (88). Und mag das Leben des einzelnen noch so ruhig verlaufen, dem Wandel unterliegt es doch. Täglich wechseln ja Wachen und Schlaf miteinander, und die Jugend führt unweigerlich in das Alter hinüber, das Leben in den Tod (88). Aber wie sich der Philosoph nun weiter umschaut, findet er diesen Gedanken überall bestätigt. Ist es doch in der Natur nicht anders. Der Tag wird zur Nacht und die Nacht wieder zum Tage, aus Winter wird Sommer, aus Sommer Winter (67). Oder was kalt war, wird warm, und die Wärme wieder kalt; Nasses wird trocken und Dürres feucht (126).

Natur und Menschenleben, es ist in gleicher Weise eine unausgesetzte Veränderung, ein ewiges Werden. Der Größe dieses Gedankens und der gewaltigen Zukunft, die ihm beschieden war, werden wir es zu gute halten, daß ihn sein Urheber aufstellte auf Grund doch nur so weniger, empirisch aufgegriffener Daten. Denn von jenen einzelnen Beobachtungen aus schreitet Heraklit sofort weiter zu einem ganz allgemeinen, daraus gezogenen Satze. Wenn alles in Veränderung ist, nichts auf seinem Punkte bleibt, sondern immer schon strebt, in den nächsten Zustand überzugehen, so bestehen eigentlich die einzelnen Dinge als solche gar nicht, sie sind nur Stationen in dem großen, einheitlichen Prozeß des Werdens. Weil alle Dinge ineinander übergehen, so darf man diesen Prozeß nicht in seine Teile zerschneiden, so daß hier ein Ding bestünde und dort ein anderes, jedes für sich. In Wahrheit besteht nur die ewige Veränderung als solche, dem Strömen eines Flusses gleicht alles. Und wie man nicht in denselben Fluß zweimal steigen kann, weil immer neues Wasser zuströmt und er nicht mehr derselbe ist (12, 91), so kann man auch kein Einzelding als solches ergreifen, denn im selben Augenblicke wandelt es sich schon wieder und ist nicht mehr dasselbe.

Doch welche Richtung, welches Ziel hat denn dieser ewige Prozeß des Werdens? Eine ziellose und unstete bloße Veränderung kann nimmermehr der Sinn des Lebens sein. Und wieder blickt der Philosoph in das Treiben seiner Zeit und erkennt in ihm das Wesen dieser steten Verwandlung. Nicht einer regellosen Veränderung unterliegt das Leben: zwischen Gegensätzen bewegt es

sich. Mächtig und Niedrig, Reich und Arm, Glück und Unglück, Niederlage und Sieg, das waren ja die allgemeinen Schemata, in denen die ionische Geschichte verlief. Weil alles Leben zwischen solchen Gegensätzen auf und nieder pendelt, darum unterliegt es einem unaufhörlichen Wandel. So ist auch der Prozeß des Werdens bei Heraklit nicht eine ziellose, ins Unbegrenzte fortschreitende Verwandlung, vielmehr ein ewiges Hin und Her, Auf und Nieder zwischen den äußersten Gegensätzen. Zwischen Tag und Nacht, Sommer und Winter, Reich und Arm, Jung und Alt schwingt alles Leben auf und ab, vorwärts und rückwärts. „Wenn es umschlägt ist dieses jenes, und jenes wiederum, wenn es umschlägt, dieses" (88).

In diesem Auf und Ab des Werdens nimmt das Einzelding also keine gesonderte Existenz ein. Es ist nur ein Punkt in dem Prozesse unaufhörlicher Veränderung. Da dieser nun aber zwischen Gegensätzen hin und her schwingt, so steht jeder einzelne Punkt der Reihe mitteninne zwischen zwei Gegensätzen. Beide entgegengesetzte Bewegungen kreuzen sich in ihm und darum hat jedes Einzelding an den Gegensätzen, zwischen denen es steht, Anteil, vereinigt die Gegensätze in sich, hat entgegengesetze Bestimmungen. Diesen Gedanken verfolgt Heraklit abermals mit großer Konsequenz durch alle möglichen Gebiete hindurch, um überall zu zeigen, daß von jedem einzelnen Entgegengesetztes ausgesagt werden könne. Einem Gegensatzpaare aber hat er den größten Scharfsinn zugewandt, das wohl auch im Dasein der Menschen die wichtigste Rolle spielt, dem Gegensatz von Gut und Schlecht, Lust und Unlust. Daß jedes Ding beides an sich trage, daß es sowohl gut wie schlecht sei, hat er durch immer neue Beispiele zu belegen versucht. Dabei gelten ihm diese unsere subjektiven Wertungen, wie überhaupt einem naiveren Denken, als unmittelbar den Dingen selbst anhaftende Qualitäten. Das Meerwasser, heißt es etwa, ist das reinste und scheußlichste: für Fische trinkbar und lebenerhaltend, ür Menschen untrinkbar und tödlich (61). Oder: die Ärzte fordern dafür, daß sie die Kranken schneiden und brennen, noch Lohn dazu (58), auch ihr Tun ist beides auf einmal, etwas Gutes und etwas Schlechtes. Oder: die Säue baden sich in Kot, Geflügel in Staub oder Asche (37), ihnen dient also gerade das zur Reinigung,

was die Menschen für besonders schmutzig halten. Esel würden Häckerling dem Golde vorziehen (9). Weitere Belege sind folgende: Der Mann ist für die Gottheit nur ein törichtes Kind, wie der Knabe für den Mann (79), zwischen beiden Extremen steht der Mann also mitteninne und hat an beiden teil. Mit der Gottheit verglichen ist auch der weiseste Mensch nicht besser als ein Affe (83), wie auch der schönste Affe, mit dem Menschen verglichen, häßlich ist (82). Also dasselbe Wesen ist klug und dumm, schön und häßlich auf einmal. Auch Anfang und Ende können sich so miteinander vereinigen, denn beim Kreisumfang sind Anfang und Ende dasselbe (103). Er beobachtet die Spiralform eines Walkerinstrumentes, bei dem sich eine Kreislinie mit einer Geraden vereinigt; also ist der gerade und der krumme Weg hier ein und derselbe (59), denn indem die krumme Richtung verfolgt wird, geschieht eine Vorwärtsbewegung in gerader. Und mit einer ihm vielleicht sehr ernsten, etymologischer Spielerei sagt er: des Bogens Name (βιός) ist Leben (βίος), sein Werk Tod (48), also auch hier entgegengesetzte Bestimmungen an demselben Objekt.

Bewegt sich alles Leben zwischen Gegensätzen, vereinigen sich in jedem Punkte zwei entgegengesetzte Bewegungen, so können nun überhaupt die Gegensätze gar nicht ohne einander gedacht werden. Ich würde nicht vom Tage reden, wenn die Nacht ihm nicht folgte, nicht vom Leben, wenn es nicht einen Tod gäbe. Vor allem aber würde es kein Gut geben, wäre nicht auch ein Schlechtes vorhanden, mit dem verglichen jenes erst ein Gut wird. Erst die Krankheit macht die Gesundheit angenehm, Übel das Gute, Hunger den Überfluß, Mühe die Ruhe (111). So sind hier erst recht entgegengesetzte Bestimmungen in demselben vereinigt. Die Krankheit, also das Schlechte, trägt allein die Bedingungen für das Angenehme in sich, das ohne sie gar nicht vorhanden sein würde. Sie ist also nicht nur schlecht, sie ist auch gut. Die unangenehme Mühe ist zugleich auch angenehm, denn ohne sie würden wir die Ruhe nicht genießen. So „vereinigt sich das auseinander Strebende und aus den Gegensätzen entsteht die schönste Vereinigung“ (8).

Wenn die Gegensätze aber einander so völlig bedingen, daß sie ohne einander gar nicht sein könnten, dann müssen sie letzthin

identisch sein. Es ist nur eine Art zu reden, daß wir die Dinge einmal gut und einmal schlecht nennen. In Wahrheit würden sie ja gar nicht gut sein, wenn es nicht auch das Schlechte gäbe, also in dem Schlechten ist das Gute schon miteingeschlossen. Darum ist Gut und Schlecht eins (58). Aber auch Tag und Nacht ist eins und dasselbe (57). All diese relativen Bestimmungen gelten nur für die beschränkte Auffassungsweise des Menschen, in einem höheren Lichte gesehen verschwinden solche endliche Bestimmungen. Bei Gott ist alles schön und gut und gerecht, heißt es, die Menschen aber halten einiges für gerecht, anderes für ungerecht (102). Hinter allen Gegensätzen muß es ein Absolutes geben, in dem sie aufgehoben sind. Ist es doch immer ein und dasselbe, was in uns wohnt: Lebendes und Totes, Waches und Schlafendes, Jung und Alt (88). So muß auch hinter all jenen Gegensätzen und ihrem ewigen Wandel letzthin eine Einheit ruhen, und dieses Eine nennt Heraklit Gott. Gott ist Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Überfluß und Hunger (67). Alles ist eins, sagt er (50), aus allem eins und aus einem alles (10). Von diesem einen aber, meint er sehr charakteristisch, daß es nicht will und doch auch wieder will mit Zeus Namen benannt sein (32).

So gelangt hier Heraklit schließlich bis zu der Idee eines Absoluten, in dem alle Gegensätze aufgehoben sind, das darum nur eines sein kann jenseits all jener gegensätzlichen Bestimmungen, die die Welt der Erscheinungen beherrschen. Leider ist gerade das eine Fragment, in dem er die Einheit aller Dinge besonders stark betont zu haben scheint, nicht sicher überliefert (50). Immerhin zeigen auch die sicher bezeugten Worte, wie das Denken Heraklits zu der Idee eines solchen Urgrundes der Dinge, der hinter dieser Welt der Gegensätze als ein einheitlicher verborgen liegt, vorzudringen sucht.

Damit aber erhebt sich die letzte Frage innerhalb dieses Gedankenkreises. Wenn sich schließlich alle Gegensätze vereinigen, wenn sie alle aufgehoben sind in einer absoluten Einheit, was hat dann überhaupt jene ewige Bewegung, die unausgesetzt zwischen Gegensätzen hin und herschwingt, hervorgebracht? Oder da die Bewegung der Dinge mit den Gegensätzen, zwischen denen sie

stattfand, gegeben war, woher kommen die Gegensätze? Was läßt sie innerhalb der Einheit aller Dinge auseinander treten? Wie alle Grundanschauungen seiner Philosophie entnimmt Heraklit auch die Erklärung dieser Tatsache unmittelbar dem Leben seiner Zeit und seines Volkes. Jener nie zum Stillstand kommende Wandel der Dinge, der alles Bestehende in sein Gegenteil umkehrte, so daß von frühe an die Ionier Klage führten über die wechselvollen Geschicke des Daseins, er war ja nur eine Folge jenes nie beruhigten Lebens, das so recht für die ionische Geschichte charakteristisch war. In Kriegen nach außen, im Streit zwischen den einzelnen Städten, in unaufhörlichem Parteihader daheim verfloß den Ioniern ihr Leben; und dieser unausgesetze Streit war es, der dies Leben so wechselvoll werden ließ. Wenn sich also das Leben zwischen Gegensätzen bewegt, nur allzu leicht Glück in Unglück, Macht in Elend umschlägt, so ist es der Streit, der diesen Wandel und diese Gegensätze geschaffen hat.

Mit bewundernswerter Klarheit hat Heraklit diese Lehre aus der ionischen Geschichte gezogen. Der Streit ist es, der die Gegensätze und jene entgegengesetzten Bestimmungen erzeugt, die das Wesen eines jeden Dinges ausmachen. Auch dieser Begriff des Krieges bei Heraklit ist zunächst nichts weniger als ein metaphysisches oder logisches Prinzip, es ist der Krieg in des Wortes ganz gewöhnlicher Bedeutung. Der Krieg macht die einen zu Freien und die andern zu Sklaven, damit belegt er seinen Satz, und ähnlich haben sich wohl auch durch Krieg die Götter von den Menschen geschieden (53). Ohne den Krieg gab es weder Freie noch Sklaven, also hat erst der Krieg sie gewissermaßen geschaffen. Nun sind aber alle Einzeldinge nur Stationen in dem ewigen Prozesse, der sich zwischen Gegensätzen hin und her bewegt, und überhaupt nur insofern vorhanden, als sie ein Mittleres zwischen zwei Gegensätzen sind. Wie daher die Gegensätze nur durch den Streit entstehen, in dem sie auseinander treten, so verdanken alle Dinge erst dem Streite ihr Dasein. Darum ist der Krieg der Vater aller Dinge, aller Dinge König (53).[4] Das Auseinander-

---

[4]) An dieser Stelle gebraucht Heraklit den Ausdruck Krieg (πόλεμος), sonst redet er auch gern vom Streite (ἔρις) und greift damit zu einer Gestalt,

strebende vereinigt sich und aus den Gegensätzen entsteht die schönste Vereinigung, und alles entsteht durch Streit (8). Darum soll man wissen, daß der Krieg das Gemeinsame ist und das Recht der Streit, und daß alles durch Streit und Notwendigkeit zum Leben kommt (80), ein Wort, das den Sinn der ionischen Geschichte in der Tat aufs klarste bezeichnet.

5.

Ohne Zweifel hat Heraklit mit diesen seinen Lehren den wesentlichen Inhalt des Lebens seiner Zeit zusammengefaßt. Es sind, möchte ich sagen, die allgemeinen Schemata, in denen sich das politische und wirtschaftliche Leben der Ionier bewegte. Seine weiteren Lehren, insbesondere seine Ansichten über den allgemeinen Weltlauf, seine Kosmologie, sowie seine Götterlehre sind hier nicht mehr im einzelnen zu behandeln. Jedenfalls hat er auch diese Gebiete ausführlich zum Gegenstand seiner Betrachtung gemacht. In erster Linie aber scheint er versucht zu haben, aus ihnen Belege zu schöpfen für seine Lehre von dem ewigen Wandel aller Dinge. Wir sahen ja schon bisher, wie er diese seine Lehre zumeist durch empirisch den verschiedensten Tatsachen entnommene Belege stützte. So sucht er sie denn auch in der Kosmologie wie in den religiösen Vorstellungen seiner Zeit wiederzufinden.

So sieht er das Weltgebäude mit den Augen seiner Philosophie an. Er ist dabei aber wohl von keinem andern Weltbilde ausgegangen, als es die unmittelbare, naive Beobachtung zu bieten schien, und das wir, in mancherlei Abwandlungen freilich, auch sonst der damaligen kosmologischen Spekulation zugrunde liegen finden. Zu unterst ruht die feste Erde; auf ihr sind die Flüsse, das Meer, kurz das Wasser; über dem Wasser wieder ist die Region der Luft, und zu oberst, von wo die Gestirne herableuchten und der feurige Blitz herniederschlägt, da ist das Feuer. Erde, Wasser, Luft und Feuer bilden so, übereinander gelagert, das Weltgebäude. Aber auch hier ist alles Wandel. Aus der Luft fällt der Regen

die überhaupt im mythologischen Denken der Griechen eine Rolle spielte. Die Art, wie Heraklit den Streit oder Krieg so ganz als ein persönliches Wesen einführt, findet ohne Zweifel hierin zum Teil ihre Erklärung.

nieder, das Wasser sickert in die Erde, um wieder als Quelle aus ihr hervorzuströmen und sich von neuem in Luft zu verwandeln. So wandelt sich eins dieser Elemente ins andere; daß dem Philosophen auch die einfache räumliche und zeitliche Folge zu einer Verwandlung des einen aus dem andern wird, darf dabei nicht wundernehmen. Das Feuer aber, das sich der Beobachtung mehr entzieht, wird von Heraklit ganz in diesen Prozeß mit hereingezogen. So geht das Feuer in die Luft über, diese in Wasser, das Wasser in Erde und wieder rückwärts Erde zu Wasser, Wasser zu Luft, Luft zu Feuer (76). Nach anderen Fragmenten freilich scheint Heraklit die Luft kaum berücksichtigt zu haben (31, 36). Auch hier waren ihm wohl die Gegensätze, Feuer und Wasser, das wichtigste, die Luft ist nur ein Übergang zwischen beiden. Sind jene doch die spezifisch feindlichen Elemente, die im Streit auseinandertreten. Aus dem Wasser entstehen dann wieder nach entgegengesetzten Richtungen Erde und Wind (31).[5]) So findet sich auch im Weltgebäude ein Hin und Her der Elemente; es ist der Weg auf und ab, er ist ein und derselbe (60), weil fortwährend, indem gewisse Elemente abwärts sinken, andere nach oben strömen. Auch hier ist jedes Ding nur ein Mittleres zwischen Gegensätzen, nur ein Durchgangspunkt nach zwei Seiten hin. Enthält es doch Elemente, die ihm von oben gekommen sind, und andere, die sich auf der Wanderung aufwärts befinden. Darum vereinigt es wiederum entgegengesetzte Bestimmungen in sich. Denn wo das eine Element aufhört zu existieren, da beginnt die Existenz des anderen. Wenn das eine lebt, wie sich Heraklit ausdrückt, so stirbt das andere. Also sind in jedem Ding die Gegensätze, Leben und Tod, vorhanden. So lebt Feuer der Luft Tod und Luft des Feuers Tod; Wasser lebt der Erde Tod und Erde den des Wassers (76). Die Form dieses Gedankens geht wohl jedenfalls auf Heraklit selbst zurück, mag auch, wie gesagt, die Luft bei ihm nicht so gleichberechtigt neben den anderen Elementen stehen.

Unter allen Elementen ist dem Heraklit aber das Feuer das bedeutsamste. Wir hören in seinen Sprüchen, daß die Welt nicht

[5]) Der Gedanke, daß der Wind aus dem Meere entsteht, findet sich auch bei Xenophanes frg. 30 Diels.

von einem Gott oder Menschen geschaffen sei, sondern immerdar war und ist und sein wird ewig lebendiges Feuer (30). Alle Dinge sind gegen das Feuer ausgetauscht und das Feuer gegen alle Dinge, sowie man Waren gegen Gold eintauscht und Gold gegen Waren (90). So sucht Heraklit auch hier hinter der Vielheit der Dinge ein einheitliches Substrat, das ihnen allen zugrunde liege. Und er findet es im Feuer; auch dies aus seiner Philosophie wohl verständlich. Ihm, der überall nichts Festes, sondern nur Wandel und Bewegung sah, konnte sich das Substrat der Dinge nur in dem beweglichsten aller Elemente darstellen. (Vgl. Aristoteles, de anima I 2 p. 405a 25.) Doch kommen zu diesen Motiven sicher noch weitere Momente, besonders religiöser Natur, die den Heraklit gerade das Feuer als das wesentlichste Element ansehen ließen (vergl. frg. 63—66), auf die hier nicht weiter einzugehen ist. Nur darauf sei noch hingewiesen, wie er auch in dem Feuer als Weltprinzip seinen Gedanken, daß alles Werden zwischen Gegensätzen hin und her schwingt, wiederzufinden weiß. Ist ihm doch der Weltverlauf im großen ein abwechselndes Auflodern und Wiederverlöschen des Feuers (30). Brennt es allmählich niedriger, so treten die anderen Elemente — das Wie ist nicht klar ersichtlich (90 u. 30) — daneben hervor und so entsteht die jetzige Welt. Am Ende jeder Weltperiode aber lodert das Feuer wieder auf und verzehrt die andern Elemente, bis der ganze Kosmos wieder in Feuer rückverwandelt ist (66). Doch sofort setzt wieder die rückläufige Bewegung ein, das Feuer verglimmt langsam, und die andern Elemente erscheinen wieder. So schwingt die Welt hin und her zwischen Gegensätzen, die er Mangel und Überfluß (nämlich des Feuers) nannte (65).

Auch auf religiösem Gebiete sucht Heraklit eine Bestätigung für seine Grundlehre. Mehrere Fragmente wenden sich heftig gegen die übliche Art der Götterverehrung (vgl. frg. 5, 14, 15). Von diesem Drängen auf reinere und geistigere Vorstellungen vom Göttlichen zeigen sich damals weite Kreise beherrscht. Hat sich doch im 6. Jahrhundert eine religiöse Bewegung über ganz Griechenland verbreitet, der in erster Linie diese Vertiefung des religiösen Denkens und Fühlens zuzuschreiben ist. Von dieser mystischen

Gedankenrichtung ist auch Heraklit beeinflußt, in ihren Ideen sucht er seinen Grundgedanken wiederzufinden. Da mußten ihm denn besonders die Lehren von der Seele, von ihrem Herabsinken aus einem höheren, überirdischen Zustande und ihrer endlichen Rückkehr in diesen wohl einen Anknüpfungspunkt bieten. Die Seele ist ihm ein Göttliches, das in den menschlichen Leib eingegangen ist. Er identifiziert sie daher wohl mit dem Feuer, und die Seele, welche ihrem feurigen Zustande am nächsten bleibt, ist ihm die beste (117, 118). Ihr Tod ist es, zu Wasser zu werden (36, 77), d. h. in das gegensätzliche Element überzugehen. Da nun aber die Seele aus einem göttlichen Zustande herabgekommen ist, um als Seele des Menschen in seinen Körper einzugehen, so wandeln sich göttliche und menschliche Geister stetig ineinander. Was göttlich war, wird menschlich, und mit dem Tode wird das Menschliche wieder göttlich. So schwingt auch hier der Prozeß der Wandlung zwischen Gegensätzen hin und her. Da aber in dem Augenblicke, wo das Göttliche aufhört, das Menschliche anfängt, und umgekehrt, wenn der Mensch stirbt, das Göttliche wieder auflebt, so sind auch hier die Gegensätze Leben und Tod aufs engste ineinander verschlungen. Unsterbliche sterblich, sagt Heraklit, Sterbliche unsterblich: sie leben gegenseitig ihren Tod und sterben ihr Leben (62). Also die Gegensätze sterblich und unsterblich, Leben und Tod, sie sind ein und dasselbe.

6.

Die Philosophie des Heraklit ist soeben nur von einer Seite her dargestellt worden. Nur jene Grundrichtung seines Denkens, die ihm von dem Leben seiner Zeit vermittelt war, haben wir verfolgt. Alle anderen Teile seiner Philosophie, die Kosmologie und Theologie, soweit sie nicht mit jenem Grundgedanken im engsten Zusammenhang stand, sind beiseite gelassen, ebenso gewisse ethische und politische Reflexionen. Ob er auch auf diesen Gebieten wirklich originale Lehren selbständig aufgestellt hat, die er nicht nur dem allgemeinen Denken der damaligen Griechen oder sonstigen äußeren Einflüssen verdankt, was für uns bei dem Trümmerzustand der Überlieferung nicht immer leicht zu unter-

scheiden ist, muß hier dahingestellt bleiben. Seine Wirkung kann jedenfalls auf all diesen Gebieten mit der nicht entfernt verglichen werden, welche die hier behandelte Seite seiner Philosophie ausgeübt hat. Er zeigt sich uns hier nämlich, um es mit einem Worte zu sagen, als der erste Logiker bei den Griechen. Er zuerst stellt allgemeine Reflexionen an über das Wesen der Begriffe und ihr Verhältnis zueinander. Daß diese Reflexionen noch ungeübt sind und daher alle Schwächen solch erster Versuche zeigen, ist dabei nur natürlich. Für den Begriff, nach dem er sucht, schiebt sich ihm oft eine ganz konkrete Einzelvorstellung unter; und die Beziehungen der Begriffe zueinander kann er sich auch am leichtesten in einer sinnlich-anschaulichen Form, etwa als eine Bewegung, vorstellen. In dem Begriff des Streites greift er sogar einfach zu einer mythologischen Persönlichkeit, um eine solche Beziehung auszudrücken. Ferner unterscheidet er noch nicht zwischen den Eigenschaften, die einem Dinge als solchem zukommen, und denjenigen, die ihm nur in unserer subjektiven Auffassung geliehen werden. Gut und schlecht sind ihm Qualitäten, die dem Objekt selber geradeso immanent sind, als etwa gerade und krumm, Anfang und Ende. Daß er endlich von nur wenigen Tatsachen aus sofort ganz allgemeine Sätze aufstellt, wurde schon bemerkt. Aber all diese für uns heute naheliegenden Einwände dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß Heraklit hier in der Tat einen ganz neuen Weg menschlicher Reflexion als erster eröffnet und selber beschritten hat. Es ist bezeichnend, daß gerade er, welcher zuerst in seiner Philosophie nicht mehr von der Natur, sondern vom Menschenleben und seinen Verhältnissen ausging, dieses neue Gebiet entdeckt hat. All jene Gegensätze und Beziehungen, die er in den Begriffen aufwies, sie waren eben letzten Endes nur die Beziehungen des Lebens selber, über das er reflektierte. Aus ihm hat er seine Begriffe und die allgemeinen Formen der Begriffsbeziehungen abstrahiert. Damit ist er, wie gesagt, der erste Logiker unter den Griechen geworden, und hierin liegt seine Bedeutung für die Fortentwicklung der Philosophie, die weit über die Wirkung, welche einzelne seiner sonstigen Lehren ausgeübt haben, hinausgeht.

Und doch, auch wenn wir Heraklit den ersten Logiker nennen, so haben wir damit noch nicht den vollen Umfang der Bedeutung seiner Philosophie oder auch nur der hier behandelten Seite derselben für die Weiterentwicklung der Spekulation erschöpft. Die ganze Summe seiner Lehre ließ sich ja in dem einen Satze zusammenfassen: alles fließt, nichts bleibt; seine Philosophie bestand eigentlich nur in einer Entfaltung dieses einen Satzes in seine notwendigen Glieder. In ihm aber findet die Unsicherheit gegenüber der Welt der äußeren Dinge ihren stärksten Ausdruck. Die Welt der Erscheinungen, die dem naiven Denken als etwas ganz Festes und Sicheres gegenübersteht, sie hat sich hier in einen unsicheren Wandel und unsteten Wechsel verflüchtigt. Keine Vorstellung kann man nach Heraklit mehr in ihrer Bestimmtheit auffassen, weil sie sich im selben Augenblick schon wandelt und nicht mehr dieselbe ist; weil sie in sich widerspruchsvoll ist und gegensätzliche Bestimmungen vereinigt. Freilich ist dieser Standpunkt nicht nur durch die Reflexion des Heraklit gewonnen, er ist das Resultat des ionischen Denkens dieser Zeit überhaupt. Die Eleaten sind mit dem Philosophen von Ephesus bei aller sonstigen Verschiedenheit ihrer Lehre doch in der Beurteilung der Erscheinungswelt als einer unsicheren und widerspruchsvollen einig. Sie löst sich ihnen schon ganz zu einem Scheine auf, dem gegenüber sie um so mehr ihren widerspruchslosen Seinsbegriff betonen, wie sich ja auch bei Heraklit Ansätze zu der Idee eines Absoluten jenseits aller Antithesen zeigten. Dem Heraklit aber wie den Eleaten scheint schon Anaximander, soweit wir nach den Berichten über seine Philosophie urteilen dürfen, vorangegangen zu sein.[6]) Ja selbst bei jenen anfangs zitierten Dichtern fanden wir einzelne Worte, die diesem Gedanken nahekamen. So stellen diese Ionier zum ersten Male die sichere und feste Existenz der Erscheinungswelt in Frage, die eine naive Auffassung als etwas Selbstverständliches, ohne daran zu rütteln, hinnimmt. Ihnen hatte sich in der unsteten und wechselvollen Hast ihres Lebens alles scheinbar so Selbstverständliche und fest Gegründete in Unsicherheit und

---

[6]) Vgl. Gomperz, Griechische Denker, I 2 1903, S. 52.

fließenden Wandel aufgelöst. Damit wird zum ersten Male die Welt in der ganzen Summe ihrer Erscheinungen als Problem empfunden. Und so bedeutend und fruchtbar auch die Lösungen gewesen sind, die diese ionischen Denker dem von ihnen zuerst gestellten Probleme gaben, ihr tiefster Wert liegt doch darin begründet, daß sie überhaupt fragten, sich zum ersten Male von der Welt der Erscheinungen losrissen und Probleme dort sahen, wo bisher ruhige Selbstverständlichkeit zu herrschen schien. Das ist ihr Ruhmestitel, das hat sie zu den Begründern der eigentlichen Philosophie gemacht.

Anhang.

Der Logosbegriff bei Heraklit.

Heraklit stellt als der erste, soviel wir sehen, in der griechischen Philosophie Reflexionen an über das Wesen und die Verhältnisse der Begriffe. Es ist daher kaum ein Zufall, daß bei ihm zum ersten Male jenes Wort, nach dem wir noch die Logik benennen, in einer mehr wissenschaftlichen Verwendung vorkommt: der Logos. Über die Bedeutung, welche dieser für die spätere griechische und die christliche Philosophie so überaus wichtige Begriff bei Heraklit besitzt, ist schon viel gestritten worden. Und es ist ja wohl verständlich, daß ein solcher dem wissenschaftlichen Wortschatze neu einverleibter Begriff noch keine konsequent durchgeführte und völlig einheitliche Bedeutung hat. Wenn Homer nur den Plural gebraucht und damit Erzählungen bezeichnet, während die Stoiker in dem Logos des Heraklit ihre objektive Weltvernunft wiederfanden,[1]) so ist es klar, daß da eine ganze Reihe von Bedeutungen dazwischenliegen müssen, die auch bei Heraklit selbst vermutlich noch eine Rolle spielen. Es scheint daher ratsam, um eine Erklärung für die Entstehung des Begriffes zu finden, den gesamten Bedeutungsumfang, welchen das Wort in den Fragmenten des Heraklit besitzt, aufzuzeigen und zu analysieren.[2])

---

[1]) Vgl. die Stellen bei Diels, Vorsokratiker, Lehre des Heraklit Nr. 8 und 20.

[2]) Über den Logos bei Heraklit s. vor allem natürlich M. Heinze, die Lehre

Bei Homer findet sich, wie gesagt, nur noch der Plural von Logos in der Bedeutung: Reden, Erzählungen (Il. 15, 393. Od. 1, 56). So braucht auch Heraklit das Wort einfach für Rede. Von Bias ist mehr die „Rede“ als von den anderen (39 Diels); ein hohler Mensch pflegt bei jeder Rede starr dazustehen (87). Er spricht von den Reden der andern, die er vernommen hat (108). Nun bezeichnet aber Logos von Anfang an das Wort nicht seinem lautlichen Bestande nach, sondern mit Bezug auf seinen Inhalt. Daher schillert es schon in dem zuletzt angeführten Fragmente nach der Bedeutung „Lehre“ hinüber. Unter den Reden sind doch wohl solche von Philosophen zu verstehen, und so bezeichnet der Logos hier zugleich den Inhalt dieser ihrer Reden, d. h. ihre Lehren.

In dem gleichen Sinne redet nun Heraklit auch von dem Logos, um seine eigene Philosophie zu bezeichnen. Für diesen Logos, sagt er, haben die Menschen kein Verständnis, weder ehe sie ihn vernommen, noch sobald sie ihn vernommen (1), wo der Logos zunächst nichts weiter als die von ihm gehaltene Rede und deren Inhalt, seine Lehre, bedeutet. Ähnlich könnte auch frg. 50 noch verstanden werden, doch ist hier die Überlieferung allzu unsicher.

Diese Lehre des Heraklit besteht nun aber wesentlich aus logischen Operationen. Über das Verhältnis der Begriffe zueinander, über ihr Wesen stellt er Reflexionen an. Daher nennt er im besonderen gerade diese logischen Operationen Logos, sie eben bilden seine Lehre. Die eigenartige Natur dieser von ihm zum ersten Male mit Bewußtsein geübten Operationen ist ihm dabei sehr wohl klar geworden. Was man bisher an Klugheit und klugen Erwägungen kannte, das bezog sich alles auf einzelne, praktische Fälle des Lebens, es konnte eventuell durch andere kluge Erwägungen umgestoßen werden. Ganz anders diese Art zu denken. Sie gilt immer und für alle Fälle, sie bezieht sich gar nicht auf nur einen einzelnen Fall. Darum nennt Heraklit den Logos ewig (1), weil er immer und unter allen Bedingungen der gleiche bleibt. Und

---

vom Logos in der griechischen Philosophie, 1872, S. 1 ff.; jetzt auch Aall, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie, 1896, S. 7 ff.

keiner kann sich diesen logischen Gedankenreihen entziehen, wenn sie ihm einmal dargelegt sind. Darum ist der Logos allgemeinsam (2). Er ist etwas, was über dem Individuum steht. Und deshalb fordert Heraklit seine Hörer wohl auf, nicht auf ihn persönlich, sondern auf den Logos zu hören (50, wenn richtig emendiert). Noch in einem andern Sinne freilich ist der Logos allen gemeinsam. Jeder redet ja in denselben Wörtern, die Sprache der Menschen ist auch immer und bei allen die gleiche. Daraus ergibt sich dem Heraklit ein eigenartiges Paradoxon. Mit dem Logos, sagt er, verkehren sie doch beständig (nämlich in ihren Reden und Gesprächen), und doch entzweien sie sich mit ihm, und das, worauf sie täglich stoßen, erscheint ihnen fremd (72). Diese logischen Operationen vermag eben nicht jeder auszuführen, sie sind noch etwas Neues und den Menschen Fremdes, obwohl es doch nur Operationen sind mit den in der Sprache ausgedrückten Begriffen, die jeder täglich im Munde führt.

Diese logischen Denkprozesse erscheinen bei Heraklit zum ersten Male mit Bewußtsein geübt, und er selbst ist sich wohl bewußt, daß er hier eine neue Möglichkeit der Forschung entdeckt hat. Darauf nicht zum wenigsten gründet sich sein Philosophenstolz. Er erkennt, welch unbegrenzte Möglichkeiten dieser neu erschlossene Weg bietet, daß hier noch bisher völlig ungeahnte Entdeckungen zu machen sind. Darauf beziehen sich zwei Fragmente, die vielleicht zu den tiefsinnigsten der von ihm überlieferten gehören. Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden und ob du jegliche Straße abschrittest, so tiefen Logos hat sie (45) und der Seele ist der Logos eigen, der sich selbst mehrt (115). Hier ahnt der Philosoph jene schöpferische Natur der logischen Prozesse, die rein aus sich selbst neue Begriffe zu produzieren vermag.

Bezeichnet der Logos zunächst nur die Lehre Heraklits und damit eben die logischen Operationen, welche sie ausmachen, so verbindet sich hiermit sofort ein Weiteres. Heraklit hat die logischen Verhältnisse, über die er reflektiert, gefunden in den Verhältnissen des menschlichen Lebens, des kosmischen Geschehens, kurz in allem, was in der Welt geschieht. Nicht von abstrakten Begriffen und Begriffsbeziehungen ist er ausgegangen. An den Dingen selber

hat er die von ihm erkannten Beziehungen entdeckt. Sie sind ihm daher nicht eine Operation unseres Intellekts oder doch nicht nur eine Operation unseres Intellekts, sie sind ebensogut den Dingen selber immanent. Er scheidet noch gar nicht zwischen den Qualitäten, die die Dinge nur durch unsre subjektive Auffassung erhalten, und denen, die ihnen selber anhaften. So sind auch jene logischen Verhältnisse, die der Philosoph in den Dingen findet, in ihnen selber vorhanden. Wie sollte er sie denn sonst in ihnen finden? Darum sagt Heraklit: alles geschieht nach diesem Logos (1), einem Satze, in dem diese Doppelbedeutung klar sich ausgedrückt. Natürlich geschieht alles nach dieser seiner Lehre, denn sonst würde er ja anders lehren, diese Lehre ist aber in allen Dingen selber enthalten, denn aus den Dingen hat er sie abstrahiert. Die Welt ist logisch, weil ein logisch denkender Geist sie auffaßt.

Die Späteren, und zumal die Stoiker, reden nun aber von einer objektiven Weltvernunft in der Philosophie des Heraklit. Sie nennen seinen Logos den Lenker des Alls (72), und ähnlich (Lehre Nr. 8, 16, 20 bei Diels). Gewiß ist der Schritt hierzu nicht allzu weit. Ist dem Heraklit doch das Substrat aller Dinge Gott (67), auch nach dem Namen des Zeus greift er (32). Überhaupt werden, wie es ja tief im griechischen Denken begründet liegt, alle Begriffe von ihm nur allzu leicht zu selbständigen, persönlichen Wesen hypostasiert. Da liegt es gewiß nahe, daß er die logischen Verhältnisse, die er in den Dingen findet, als Ausfluß einer objektiven Vernunft auffaßt, die in den Dingen selber waltet. Es liegt nahe, jene logische Ordnung, die der Philosoph aus den Dingen abstrahiert, als eine vorherbestimmte, von einem göttlichen Geiste gewollte anzusehen. Und doch müssen wir gestehen, daß, wenn wir nur die unmittelbaren Fragmente des Heraklit berücksichtigen, nicht die späteren, nie ganz zuverlässigen Paraphrasen, daß es dann nicht so scheint, als habe er selbst schon diesen Gedanken ausdrücklich formuliert. Und das wäre wohl begreiflich und für seinen Standpunkt in der Tat sehr charakteristisch. Für ein primitiveres Denken ist die Wirklichkeit noch in keiner Weise von dem auffassenden Subjekte losgelöst, beide bilden noch eine unmittelbare Einheit, die man als solche, ohne darüber zu reflektieren, hinnimmt.

Nun finden sich bei Heraklit wohl schon gewisse Ansätze zu einer Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt (vgl. etwa frg. 107), im ganzen aber sind ihm doch Objektives und Subjektives noch völlig identisch. Darum existiert für ihn die Frage, ob die logischen Verhältnisse der Welt auf eine objektive Vernunft zurückgehen oder nur in dem die Welt auffassenden Denken begründet sind, noch gar nicht. Die Erscheinungswelt ist noch eine ungelöste Einheit, darum mag er bald mehr von einem subjektiven, bald mehr von einem objektiven Logos zu reden scheinen. Für ihn ist das noch ein und dasselbe. Für die Späteren, in deren Denken sich das Subjekt sehr entschieden der äußeren Welt gegenüber und auf sich selbst gestellt hatte, lag dagegen eine solche Frage nahe. Und sie mochten leicht in Heraklits Schrift ihre eigene Antwort wiederfinden, weil bei ihm noch beide Seiten ungetrennt, darum aber auch beide, wenigstens der Anlage nach, vorhanden waren. Denn so sehr Heraklit selbst, indem er zum ersten Male über die ganze Summe der Erscheinungswelt reflektiert, sie sich zum Problem setzt und ihre Wandelbarkeit und Unsicherheit betont, jener Loslösung des Subjekts von dem Gegebenen vorgearbeitet hat, in seinen Reflexionen selbst steht er doch im wesentlichen noch immer auf dem naiven Standpunkt, dem Subjektives und Objektives noch eine unmittelbare Einheit ist.

XVII.

Die Entwicklung des Seelenbegriffs bei Spinoza als Grundlage für das Verständnis seiner Lehre vom Parallelismus der Attribute.

Von

Otto Baensch.

II.

Es fragt sich nun, in welcher Weise von dieser Auffassung der Seele aus das Vorhandensein der übrigen psychischen Inhalte begründet wird.

Wir betrachten zunächst die Ideen. Nach der ursprünglichen Ansicht Spinozas sind die Ideen Resultate der Einwirkung der Gegenstände auf die Seele, das Erkennen ein Leiden vom Objekte;[31]) die Seele tritt mit den Dingen, die sie jeweilig wahrnimmt in direkte kausale Beziehung. Nach der neuen Ansicht, in der das Denkattribut die Rolle der Seele übernommen hat, und die Seele selbst zu einem ihrer früheren Inhalte herabgesunken ist, kann konsequenter Weise die Fassung des Erkenntnisbegriffes nur noch für das Denkattribut selbst Geltung behalten, der Einzelseele dagegen, als Idee ihres Körpers, darf nicht mehr das Vermögen zu-

[31]) K. T. II 15, 5: „. . . ist anzumerken, daß das Verstehen . . . ein reines Leiden ist; das heißt, daß unsere Seele in der Art verändert wird, daß sie andere Weisen des Denkens bekommt, welche sie zuvor nicht hatte: wenn nun Jemand dadurch, daß der ganze Gegenstand auf ihn gewirkt hat, demgemäß eine Gestalt oder Weise des Denkens bekommt" usw. 16, 5: „. . . was wir bereits gesagt haben, nämlich, daß das Verstehen ein reines Leiden ist, das ist ein Gewahrwerden der Wesenheit und Existenz der Dinge in der Seele" usw.

geschrieben werden, Ideen unmittelbar von den Gegenständen selbst zu empfangen, vielmehr müssen die Ideen, die sie von anderen Dingen, als ihrem Körper in sich enthält, als in oder mit der Körperidee selbst gegeben aufgewiesen werden. In dieser Richtung hat Spinoza denn auch seine Erkenntnistheorie späterhin weitergebildet.[32]) Im kurzen Traktat finden wir jedoch nur einen ersten Ansatz zu dieser Weiterbildung; so heißt es im Kapitel 19, 13 des zweiten Teils mit einer übrigens noch an den ursprünglichen Seelenbegriff erinnernden Wendung, daß der Körper bewirke, daß die Seele ihn selbst und dadurch auch andere Körper wahrnähme. Hier erscheinen die Wahrnehmungen anderer Körper als durch die Wahrnehmung des eigenen Körpers vermittelt, als durch sie erst möglich und mit ihr gesetzt. Ferner wird in der Anmerkung 1 zur Vorrede des zweiten Teils unter Nr. 13 die Sinnesempfindung überhaupt als Wahrnehmung einer Veränderung des Körpers definiert, die durch äußere Körper hervorgerufen ist, wofür im Anhang 2, 15f, besondere Beispiele gegeben werden. Endlich bezeichnet Spinoza in der Anmerkung 3 des 20. Kapitels des zweiten Teils im Gegensatz zu den Ideen, die Gott von den einzelnen Körpern hat, und zu denen unsere Seele, das heißt also wir selbst gehören, die Ideen von anderen Körpern in uns als aus den Sinnen entstehend; und ähnliche Aussprüche enthält noch die nächste 4. Anmerkung des 20. und die Anmerkung 3 des 19. Kapitels. Dies ist alles. Über das Zustandekommen der höheren Ideen von Gott und den Attributen in der einzelnen Körperidee als solcher erhalten wir keine aus der Tiefe des neuen Seelenbegriffs geschöpfte Belehrung, sondern was wir darüber hören, sind mit diesem wenig harmonierende Nachklänge der alten Auffassung der Seele als einer eignen Potenz.[33])

Was die Wollungen anlangt, so ist das, was der Traktat über sie bringt, noch ganz von dem früheren Standpunkt aus formuliert, läßt sich aber mit dem neuen ohne Schwierigkeit vereinigen, und Spinoza hat daran, von einer späterhin noch zu besprechenden Korrektur abgesehen, bis zuletzt festgehalten. Nach den Kapiteln 15

[32]) Vgl. S. 478.

[33]) II 22, 5; II Vorr. Anm. 1 n. 15.

und 16 des zweiten Teils sind die Bejahungen und Verneinungen unmittelbare Folge der in der Seele von den Dingen selbst gewirkten Ideen, so daß Spinoza einmal geradezu sagt, daß „die Sache selbst es ist, die etwas von sich in uns bejaht oder verneint.“ [34]) Denkt man sich die direkte Einwirkung der Dinge auf die Seele weg, so ändert das nichts weiter an der Grundauffassung der Wollungen als notwendiger Annexe der einzelnen Ideen.

Die Begierde unterscheidet Spinoza scharf vom Willen. Sie ist nicht ein Streben, „etwas zu bejahen oder zu verneinen, sondern allein eine Neigung etwas zu bekommen unter dem Schein des Guten oder zu fliehen unter dem Schein des Schlechten“.[35]) Sie setzt mithin die Willensentscheidung oder das Urteil darüber, ob etwas gut oder schlecht, erstrebens- oder verabscheuenswert sei, voraus.[36]) Ist aber die Entscheidung gefallen, so schließt sich, wie an die Idee die bejahende oder verneinende Wollung, an das Urteil mit Notwendigkeit die strebende oder ablehnende Begehrung.

Ebenso entstehen die Gefühle der Traurigkeit und Freude aus den Urteilen über Schlechtes und Gutes, das den Menschen betroffen hat.[37])

Die emotionellen Inhalte der Seele verdanken ihren Ursprung demzufolge alle den Ideen, aus denen sie kausalnotwendig folgen, d. h. also der Idee des menschlichen Körpers und den in dieser enthaltenen Ideen anderer Gegenstände. Die Körperidee ist ein unmittelbar von einem äußeren Dinge, eben dem Körper verursachter Modus des Denkens, die emotionellen Inhalte dagegen haben, als Wirkungen der Körperidee und selber Modi des Denkens nur ihres-

---

[34]) II 16, 5.

[35]) II 17, 2; vgl. 16, 8.

[36]) II 16, 2: „. . . daraus folgt, daß, ehe unsere Begierde nach außen auf etwas hinstrebt, in uns bereits ein Urteil vorgegangen ist, darüber, daß dasselbe etwas Gutes ist.“

[37]) In Bezug auf die Gefühle sehen wir den kurzen Traktat freilich schon der späteren Lehre der Ethik zusteuern. II 20 Anm. 2 erscheint die Traurigkeit nicht als direkte Wirkung des Urteils, sondern dieses bewirkt im Körper eine Zusammendrückung des Herzens, deren Wahrnehmung dann die Traurigkeit mit sich bringt.

gleichen zur Ursache, sie sind Modi des Denkens, die aus Modis des Denkens hervorgehen.[38]) Die Idee des menschlichen Körpers, wie auch die eines jeden andern Körpers, ist umgeben von einer Gefolgschaft von Wollungen, Begehrungen und Gefühlen.

Auf Grund der Wechselwirkung der Attribute, die freilich im kurzen Traktat nicht überall behauptet, sondern gelegentlich auch bestritten,[39]) im vorliegenden Zusammenhang indes anerkannt wird, nimmt Spinoza nun aber nicht bloß ein Leiden des Denkattributs von dem der Ausdehnung an, sondern auch andererseits ein Leiden des Attributs der Ausdehnung von dem des Denkens, und zwar schreibt er der Seele das Vermögen zu, die Bewegungen der Lebensgeister, nach welcher Richtung sie will, zu lenken.[40]) Diese Annahme verträgt sich freilich schlecht mit der Auffassung der Seele als der Idee des Körpers. Ist die Seele weiter nichts, als das ins Attribut des Denkens hineingeworfene Schattenbild des Körpers, so ist nur eine Abhängigkeit der Seele vom Körper möglich, aber nicht eine Abhängigkeit des Körpers von der Seele, die vielmehr eine besondere nicht von Körpers Gnaden stammende Wesenhaftigkeit der Seele zur Voraussetzung erfordert. Zweifellos ist auch diese Lehre von der Einwirkung der Seele auf die Bewegungen der Lebensgeister ein descartesisches Erbstück,[41]) und Spinoza konnte sie sich ohne Schwierigkeit zu eigen machen, so lange er selbst noch in der Weise Descartes die Seele substanzialistisch dachte. Merkwürdig erscheint es aber, daß er sie noch an einer Stelle ausdrücklich vertritt, an der er die Auffassung der Seele als Idee des Körpers ganz unmißverständlich ausspricht.[42]) Es liegt das wohl daran,

[38]) II 19, 10.

[39]) II 19, 8, 10; vgl. II 19, 6.

[40]) II 19, 11: „Wenn dann nun diese Eigenschaften aufeinander wirken, so entsteht daraus in der einen Leiden von der andern, nämlich [in der Ausdehnung] durch die Determination der Bewegung, die wir also nach welcher Richtung wir wollen zu lenken das Vermögen haben."

[41]) Vgl. die heftige Polemik Spinozas gegen sie in der Ethik, V Vorrede.

[42]) II 20, 4: „Nun kann die denkende Sache wohl den Körper des Petrus bewegen durch die Idee des Körpers des Petrus, aber nicht durch die Idee des Körpers des Paulus; ebenso kann die Seele von Paulus ihren eigenen Körper wohl bewegen, aber keineswegs den Körper eines andern, wie z. B. des Petrus."

daß er zu der in diesem engeren Gedankenzusammenhang sich als notwendig aufdrängenden Konsequenz, aus der Seele ein auch des letzten Restes von Selbständigkeit beraubtes Anhängsel des Körpers zu machen, nicht fortschreiten konnte, ohne dadurch mit den Fundamenten seines Systems in Widerspruch zu geraten. Die Seele ist ja nicht allein eine Wirkung des Körpers, sondern auch eine solche des Denkattributs, das sie infolge des äußeren Eindrucks von seiten des Körpers in sich erzeugt, sie ist eine Idee des göttlichen Verstandes. Hätte Spinoza alle Ideen Gottes zu bloßen Folgeerscheinungen der in ihnen erkannten Objekte herabgesetzt, so wäre es für ihn schließlich zur unausweichlichen Notwendigkeit geworden, das Denkattribut selbst, nachdem es so jeder Eigenkraft bar geworden wäre, aus der Reihe der göttlichen Urpotenzen zu streichen, und damit das wesentliche Charakteristikum seiner Metaphysik, die Koordiniertheit des ideellen Faktors der Wirklichkeit mit dem reellen preiszugeben. Das konnte er nicht. Die Selbstständigkeit des Denkattributs mußte er unter allen Umständen wahren; und es gelang ihm, aus der Schwierigkeit einen Ausweg zu finden, auf dem er nicht nur sich nicht von der Richtung, nach der die Grundlinien seiner Weltansicht wiesen, entfernte, sondern sie noch genauer einzuhalten vermochte, als er es bisher getan hatte.

Die bei der Auffassung der Seele als eines psychischen Konterfeis des Körpers unmöglich gewordene Annahme einer Einwirkung der Seele auf den Körper ließ Spinoza folgerichtig fallen; aber — er tat auch das Umgekehrte: er verzichtete ebenso darauf, die Seele als eine Wirkung des Körpers zu betrachten. Anstatt dem Denkattribut seine bisherige Aktivität ganz zu nehmen, wie es vorher fast notwendig schien, verstärkte er sie vielmehr, indem er sie allein für zureichend erklärte, die Ideen der Objekte zu produzieren. Damit ward jede kausale Beziehung zwischen Seele und Körper hin- und herüber gelöst.[43])

Die Bewegungen des Körpers verlaufen nunmehr nur noch nach

[43]) Eth. III 2: „Der Körper kann die Seele nicht zum Denken, und die Seele den Körper nicht zur Bewegung und Ruhe . . . bestimmen." Siehe auch die ausführliche Anmerkung zu diesem Lehrsatz.

ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit, ohne infolge eines völlig heterogenen Einflusses eine Richtungsänderung zu erleiden; und die Seele ist ein vom Attribut des Denkens in ihm selbst ohne äußeren Anreiz frei hervorgebrachter Modus.

Diese neue Anschauung bot zwei Vorteile:

Sie beseitigte zum ersten das irrationale Lehrstück von der Wechselwirkung zwischen Körper und Seele, das Spinoza zwar durch Ableitung aus dem Begriff der Einheit des Naturganzen zu rationalisieren gesucht hatte,[44]) das aber doch mit der wesenhaften Geschiedenheit der nur durch sich selbst begreifbaren Attribute in Wahrheit nicht in Einklang zu bringen war: jetzt entfaltet jedes Attribut seine ihm eigentümliche Wesenheit in dem Reich der aus ihm hervorgehenden Modi ohne Rücksicht auf die andern Attribute ausschließlich und allein nach der ihm immanenten Notwendigkeit.

Zum zweiten erlaubte die neue Anschauung es Spinoza, das alte, mit seiner eigenen deduktiven Geistesrichtung wohl harmonierende metaphysisch-theologische Dogma von der Unleidentlichkeit und reinen Produktivität des göttlichen Verstandes in sein System als notwendiges Glied einzufügen, da Gottes Denken jetzt die Ideen der Dinge nicht mehr von den Dingen selbst empfängt, sondern sie selbsttätig schafft, allerdings nicht vor, aber auch nicht nach, sondern mit den Dingen,[45]) und zwar, wie wir bald sehen werden, genau mit den Dingen zugleich.

Gegenüber diesen beiden Vorteilen entstanden jedoch aus der veränderten Fassung des Verhältnisses von Körper und Seele neue Schwierigkeiten, die, wenn diese Fassung haltbar bleiben sollte,

---

[44]) K. T. I 2, 17 n. 2 und Anm. 4: „Wenn verschiedene Substanzen da wären, die nicht auf ein einziges Wesen bezogen würden, wäre ihre Vereinigung unmöglich, weil wir klar sehen, daß sie durchaus keine Gemeinschaft miteinander haben, wie Denken und Ausdehnung, aus denen wir doch bestehen.“ Vgl. dazu II 19, 9; 20 Anm. 3.

[45]) Eth. II 6 Folgesatz: „Hieraus folgt, daß das formale Sein der Dinge, die nicht Modi des Denkens sind, nicht deswegen aus der göttlichen Natur folgt, weil sie die Dinge vorher erkannt hat; vielmehr folgen die gegenständlichen Dinge aus ihren Attributen . . . auf dieselbe Weise und mit derselben Notwendigkeit, wie . . . die Ideen aus dem Attribut des Denkens folgen.“

überwunden werden mußten. Spinoza ist dies in wunderbar einfacher Weise gelungen, und eine der wichtigsten Lehren seiner voll ausgereiften Philosophie, die, wenn auch in umgebildeter Gestalt, bis heute lebenskräftig geblieben ist,[46]) hat hier ihren eigentlichen Ursprung: nämlich die berühmte Theorie des Parallelismus der Attribute.

Zuvörderst hatte die Seele oder die Idee des einzelnen Körpers dadurch, daß das Band zwischen ihr und dem Körper zerschnitten war, überhaupt jegliche Verbindung mit den übrigen Einzeldingen verloren, sie war aus dem die Welt der Modi zu einem Ganzen einigenden Kausalzusammenhang herausgerissen. Es kam mithin darauf an, sie wieder in diesen einzureihen, aber in der Weise, daß ihre Unabhängigkeit vom Körper dabei aufrecht erhalten wurde. Das war nach der Lage der Voraussetzungen nur dann möglich zu machen, wenn sämtliche Modi des Denkattributs in unmittelbare kausale Beziehung zueinander gesetzt und zu einem sich in sich selbst genügenden, der körperlichen Natur syzygierten Kosmos zusammengeschlossen wurden. Solange Spinoza die kausale Abhängigkeit der Seele vom Körper noch anerkannte, hatte für ihn diese Möglichkeit nicht bestanden, und es war auch kein Bedürfnis gewesen, sie zu eröffnen. Jetzt, wo er jenes Abhängigkeitsverhältnis nicht mehr gelten ließ, bot sie sich ihm dar, und er bediente sich ihrer, der Seele den Halt, den sie bisher am Körper gehabt und nun verloren hatte, an ihresgleichen wiederzugeben. Er konnte dies um so leichter tun, als nach dem Fortfall der substanzialistischen seelischen Einheit die einzelnen Komplexe psychischer Inhalte sozusagen hüllenlos geworden und damit bereitet waren, miteinander in direkte Wechselwirkung zu treten und ein einziges, alle psychischen Inhalte in ihrer Gesamtheit umfassendes rein psychisches Reich zu bilden. Nunmehr ist die menschliche Seele weiter nichts, als ein Teilglied der das Attribut des Denkens erfüllenden und nirgendwo über dieses hinausweisenden unendlichen Kausalkette psychischer Modi, wie der menschliche Körper weiter nichts, als ein Teilglied der das Attribut der Ausdehnung erfüllenden unendlichen Körperwelt.

---

[46]) Ich denke an Fechner, Paulsen, Wundt, Riehl, Münsterberg.

War so die Verknüpfung der Seele mit der übrigen Wirklichkeit gemäß den veränderten Bedingungen wiederhergestellt, so blieb doch noch eine zweite Schwierigkeit: der Mensch als Konkretum ist nicht bloß Körper und Seele, sondern auch die Einheit beider; Körper und Seele gehören in ihm als in einem untrennbaren Ganzen zusammen. Nach der ursprünglichen Lehre Spinozas war diese Einheit aber allein durch die Kausalität, die gegenseitige Beeinflußung der beiden Grundbestandteile der menschlichen Natur, gesichert gewesen: der Körper wirkte in die Seele, ja er bewirkte die Seele, und diese wirkte ihrerseits in ihn, und so waren sie durch lebendige Wechselwirkung miteinander verbunden. Nun war diese Form der Einheit zerstört; Körper und Seele waren streng voneinander geschieden und schienen kaum noch überhaupt etwas miteinander zu tun zu haben; weltenfern voneinander führten sie in zwei sich absolut fremden Sphären des Seins jedes für sich sein eignes Leben, als ob sie sich gar nichts mehr angingen. Sollte also gleichwohl die reale Einheit der materiellen und der geistigen Hälfte der menschlichen Natur festgehalten und begreiflich gemacht werden, so war es notwendig, sie auf eine ganz neue Weise zu formulieren und zu begründen. Spinoza hat diese Notwendigkeit wohl empfunden und in der Art, wie er ihr nachkam, die Ingeniosität seines systematischen Denkens vielleicht am deutlichsten kundgegeben, trotzdem er die vollen Konsequenzen seiner hierbei gewonnenen Einsichten nicht gezogen hat.

Wir müssen, um ihm auf seinen späteren Standpunkt zu folgen, ein wenig in die prima philosophia abschweifen.

Die Einheit der Attribute in der Substanz wird im kurzen Traktat nicht in derselben Form definiert, wie in der Ethik.[47]) Die Substanz ist für Spinoza hier noch nicht die Identität der Attribute, sondern ihre inbleibende Ursache und zugleich, wie es der Begriff der inbleibenden Ursache verlangt, das den Attributen als seinen Teilen vorangehende Ganze.

Wie die Einzeldinge die Modi der Attribute sind, so sind die

[47]) Vgl. zum folgenden: Camerer, Spinoza und Schleiermacher, Stuttgart und Berlin 1903, S. 69 ff., 89 ff.

Attribute ihrerseits die Modi der Substanz.[48]) Während aber die Einzeldinge sowohl der Existenz nach vollständig von dem Attribut abhängen, dem sie eingeordnet sind, als auch in ihrer Qualität durch dieses bestimmt werden, und sich nur durch die besondere Art der Modifiziertheit ihres Attributs voneinander unterscheiden, haben die Attribute selbst bloß für ihre Existenz den einsehbaren Grund in der Substanz, ihrer Qualität nach sind sie dagegen jedes ein in seinem Eigenwesen unableitbar erstes, das sich von den übrigen absolut unterscheidet: sie bestehen nicht durch sich selbst, aber sie können nur allein durch sich selbst begriffen werden. Die Einheit alles Seins war bei dieser metaphysischen Anschauung durch die eine unbedingte Kausalität „Gottes oder der Natur", wie das Prinzip des Alls im kurzen Traktat der Regel nach genannt wird, unzweifelhaft verbürgt: mochten die einzelnen Attribute auch noch so verschiedengestaltige Modusreihen in sich produzieren, diese wiesen sämtlich zurück auf den gleichen einen Urquell alles Vorhandenen, dem sie in letzter Linie entsprangen. Die Annahme irgendwelcher Beziehungen sei es realer, sei es rein idealer Form zwischen den Modis der einzelnen Attribute war weder gefordert noch ausgeschlossen, und, wie wir sahen, hatte Spinoza in dieser Hinsicht getan, was ihn jeweils zweckmäßig gedünkt hatte; er hatte zwischen dem Denkattribut und den übrigen Attributen eine Wechselwirkung stattfinden lassen, wenn ihm auch gegen deren Möglichkeit in Anbetracht der völligen Andersartigkeit der verschiedenen Qualitäten der Attribute gelegentlich Bedenken aufgestiegen waren, und ferner hatte er einen Teil der Modi des Denk-

[48]) Dial. 1, 9: „Und wofern du dann das Körperliche und das Denkende Substanzen nennen willst, mit Rücksicht auf die Modi, die davon abhängen: wohlan, dann mußt du sie auch Modi nennen mit Rücksicht auf die Substanz (Gott), von der sie abhängen; denn als durch sich selbst bestehend werden sie von dir nicht begriffen; und auf dieselbe Weise, wie Wollen, Fühlen, Verstehen, Lieben usw. verschiedene Modi sind von demjenigen, was du eine denkende Substanz nennst, welche du alle zur Einheit bringst und aus ihnen allen eines machst, so schließe ich auch . . ., daß sowohl die unendliche Ausdehnung als [das unendliche] Denken mitsamt andern unendlichen Eigenschaften [Attributen], oder nach deiner Redeweise andern Substanzen nichts anderes sind, als Modi des einen ewigen unendlichen und durch sich selbst bestehenden Wesens . . ." Vgl. I 2, 17: 7, 10.

attributs, die Ideen, als Abbilder, Objektivitäten von Modis der andern Attribute angesehen, für einen Teil von ihnen dagegen, für die emotionellen Modi, hatte er diese ideale Beziehung auf Modi anderer Attribute nicht statuiert.[49])

Wir haben nun verfolgt, wie die Umwandlung des Seelenbegriffs die Annahme einer Wechselwirkung zwischen den Attributen schließlich untunlich machte. Zu dem selben Ergebnis führte die Neufassung des metaphysischen Prinzips, die Spinoza alsbald vornahm, wie es scheint ohne dabei das Problem der Einheit von Körper und Seele von vornherein im Sinne gehabt zu haben.

Sie kündigt sich bereits im ersten Anhang des kurzen Traktats an. In diesem heißt es nämlich, daß es zur Wesenheit eines jeden Attributs gehöre, zu existieren.[50]) Hierdurch sind die einzelnen Attribute in jeder Richtung selbständig gemacht; sie sind jetzt nicht mehr bloß ihrer eigentümlichen Beschaffenheit nach, sondern auch ihrer Existenz nach Urphänomene; war bis dahin die Gott-Natur allein Ursache ihrer selbst, so besitzt nun jedes Attribut diesen Vorzug. Die in der Wirklichkeit vorhandenen Kausalreihen führen regressiv nur noch bis auf die Attribute zurück, in denen sie enthalten sind, aber nicht über diese hinaus zu einer höheren allverbindenden Einheit. Die einzelnen Attribute sind schon für sich absolute Seinsnotwendigkeiten, deren jede in sich festen Bestand hat und sowohl an sich selbst, wie mit allen ihren Wirkungen vollständig für sich selbst allein verständlich ist. Damit ist der Attributbegriff zur vollkommensten Entwicklung gelangt. Zugleich aber scheint auch die Einheit der Natur zerfallen zu sein: die Attribute haben weder eine gemeinsame Ursache über sich, noch verflechten sie sich durch ineinander greifendes Wirken ihrer Kräfte;

[49]) Siehe oben S. 458.

[50]) Anhang I Lehrsatz 4: „Zum Wesen jeder Substanz (= Attribut) gehört von Natur zu existieren: so sehr, daß es unmöglich ist, in einem unendlichen Verstande eine Idee vom Wesen einer Substanz zu setzen, welche in der Natur nicht existierte.“ Ebd. Corollarium: „. . . Sie (die Natur) besteht aus unendlichen Eigenschaften, . . . zu deren Wesen die Existenz gehört.“ Vgl. Ep. 2; 4; Ethik I def. 4.

sie sind Welten für sich, die sich nach den Gesetzen ihrer eigenen besonderen Wesenheiten entfalten, ohne aufeinander Rücksicht zu nehmen: aus dem Monismus der Gott-Natur ist ein Polykosmismus der Attribute geworden.[51]) Indessen war Spinoza doch nicht gesonnen, seinen monistischen Grundgedanken hinzuopfern, und so suchte er ihm eine Gestalt zu verleihen, in der er ihn der Verabsolutierung der Attribute zum Trotz behaupten konnte. Die Annahme, daß das Urwesen oder Gott die immanente Ursache der Attribute sei, hatte er aufgegeben; aber daran, daß es das aus diesen bestehende Ganze sei, hielt er fest, jedoch es galt ihm nun nicht mehr als das vor den Attributen vorhergehende, sie kausierende Ganze, ebensowenig aber auch als das aus dem bloßen Zusammen der Attribute erst resultierende, diesen mithin nachfolgende Ganze, sondern als deren mit ihnen zugleich sich verwirklichendes Ganzes: die Attribute setzen sich selbst als Teile der Substanz, und die Substanz setzt sich selbst als das All der Attribute, oder anders gesagt: die Substanz und die Gesamtheit der Attribute sind miteinander identisch.[52])

Soll nun aber die substantielle Identität der Attribute kein leeres Wort bleiben, so darf ihre Geltung nicht auf die Attribute in ihrer reinen Ursprünglichkeit beschränkt sein, sondern sie muß sich auch über die aus den Attributen hervorgehenden und in ihnen enthaltenen Modusreihen ausdehnen. Ist jedes Attribut ein Teilausdruck der einen und einzigen Substanz, so muß diese ihre unendliche Wesenheit in ihnen allen, obzwar auf unendlich verschiedene Weise, so doch in der gleichen Ordnung der Wirkungsketten zur

---

[51]) Ausdruck Böhmers (Spinozana IV, Zeitschr. f. Philos. Bd. 57 S. 258).

[52]) Ethik I def. 6. Lehrsatz 10 Anm.: „. . . Weit entfernt also, daß es ungereimt wäre, einer Substanz mehrere Attribute beizulegen, ist vielmehr nichts in der Natur klarer, als daß jedes Wesen unter irgend einem Attribut begriffen werden muß, und daß, je mehr Realität oder Sein es hat, es auch um so mehr Attribute besitzt, die sowohl Notwendigkeit (der Existenz) oder Ewigkeit als auch Unendlichkeit ausdrücken; und folglich ist auch nichts klarer, als daß das unbedingt unendliche Wesen notwendig als das Wesen zu definieren ist, das aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes eine gewisse ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.“ Vgl. ferner Lehrsatz 14 Folgesatz 1; und Lehrsatz 19: „Gott oder alle Attribute Gottes sind ewig.“

Darstellung bringen, das heißt bei aller qualitativen Besonderheit der einzelnen attributiven Welten muß deren schematische Struktur die selbe sein. Zu jedem Modus eines jeden Attributs gehören in allen andern Attributen die Modi, deren Position in diesen seiner eignen Position in seinem Attribut genau entspricht, und alle derart zueinander gehörenden Modi der verschiedenen Attribute machen sozusagen einen einzigen Urmodus der Substanz selbst aus. Wir bezeichnen dieses Verhältnis der Attribute und ihrer Modi zueinander als metaphysischen Parallelismus.

Sagten wir vorher, daß Spinoza bei der Umgestaltung seiner Prinzipienlehre wohl noch nicht die Frage nach der Einheit von Körper und Seele ins Auge gefaßt hat, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß er die soeben beschriebene aus den neuen Voraussetzungen ja ohne weiteres abfließende Konsequenz des metaphysischen Parallelismus erst im Hinblick auf sie ausdrücklich gezogen hat; denn der metaphysische Parallelismus findet sich in der Ethik nicht, wie er sollte, in der allgemeinen Metaphysik des ersten Teils erwähnt, sondern erst im zweiten Teile, wo Spinoza sich anschickt, die Wesenheit des Menschen zu deduzieren, und wo er seiner derenwegen benötigte.[53]) In der Tat war die Beant-

---

[53]) Ethik II 7 Anm.: „Hier müssen wir uns . . . dessen erinnern . . . daß alles, was von dem unendlichen Verstand als die Wesenheit einer Substanz ausmachend wahrgenommen werden kann, nur zu einer einzigen Substanz gehört, und folglich, daß die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz sind, die bald unter diesem, bald unter jenem Attribut gefaßt wird. Ebenso sind auch ein Modus der Ausdehnung und die Idee dieses Modus ein und dasselbe Ding, nur auf zwei Weisen ausgedrückt . . . z. B. ist ein in der Natur existierender Kreis und die Idee dieses existierenden Kreises, die ebenfalls in Gott ist, ein und dasselbe Ding, das durch verschiedene Attribute erklärt wird. Mögen wir daher die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung oder unter dem Attribut des Denkens oder unter irgend einem andern Attribut begreifen: immer werden wir eine und dieselbe Ordnung oder eine und dieselbe Verknüpfung der Ursachen, das heißt immer werden wir das Aufeinanderfolgen derselben Dinge finden. Aus keinem andern Grunde habe ich auch gesagt, Gott sei die Ursache der Idee z. B. des Kreises, sofern er nur ein denkendes Ding ist, und des Kreises, sofern er nur ein ausgedehntes Ding ist, als deswegen, weil das formale Sein der Idee des Kreises nur durch einen andern Modus des Denkens, als seine nächste Ursache, und dieser Modus des Denkens wiederum nur durch einen andern, und so weiter

wortung jener für das System so wichtigen Frage jetzt unmittelbar gegeben: Körper und Seele sind diejenigen Modi der Ausdehnung und des Denkens, die vermöge ihrer parallelen Stellung in ihren Attributen als Teilglieder eines und desselben Urmodus mit Notwendigkeit zusammengehören; in dem gleichen Stadium des Wirkens, in dem das Attribut der Ausdehnung den menschlichen Körper hervorbringt, produziert das Attribut des Denkens die menschliche Seele; Körper und Seele sind und bleiben ohne direkte Gemeinschaft, aber sie können in der Welt der Dinge nur gemeinsam existieren.

Damit war die Einheit von Körper und Seele von dem Grunde der fortgeschrittenen Gedankenbildungen auf dem Gebiete der Psychologie sowohl, wie auf dem der Metaphysik in einer befriedigenden Weise demonstrierbar geworden.

Zur vollen Stringenz und unbeanstandbaren Benutzung des angedeuteten Beweises ward es indessen noch erforderlich, die Modi des Denkattributs dem metaphysischen Parallelismus gemäß sämtlich bestimmten Modis der Ausdehnung zuzuordnen, und, da sie sich in ihrer bisherigen Gestalt dazu nicht allsogleich eigneten, sie so zu formen, daß dies möglich wurde.

Das Attribut des Denkens entfaltet seine Wirkungskraft im Reich der Seelen. Die Seelen sind aber nicht einfach, sondern zusammengesetzt aus Ideen, Wollungen, Begierden und Gefühlen; und diese besonderen psychischen Inhalte sind erst die Elementarmodi, aus denen sich die Denkwelt aufbaut. Sie vereinigen sich in den einzelnen Seelen zu in sich zusammenhängenden Komplexen, und der Mittel- und Tragpunkt eines jeden solchen Seele genannten Komplexes ist die Idee eines bestimmten Körpers. Dabei ist das Verhältnis der einzelnen Inhalte, die einen Komplex ausmachen,

---

ins Unendliche wahrgenommen werden kann, dergestalt, daß wir, solange die Dinge als Modi des Denkens angesehen werden, die Ordnung der ganzen Natur oder die Verknüpfung der Ursachen allein durch das Attribut des Denkens erklären müssen, und daß, sofern sie als Modi der Ausdehnung angesehen werden, auch die Ordnung der ganzen Natur allein durch das Attribut der Ausdehnung erklärt werden muß; und dasselbe gilt von den andern Attributen. Darum ist Gott die Ursache der Dinge, wie sie an sich sind, in Wahrheit sofern er aus unendlich vielen Attributen besteht.“

zueinander das, daß die zentrale Körperidee die übrigen theoretischen Inhalte in sich birgt, wogegen die emotionellen Inhalte sich kausal an sie anschließen und außer ihr befindlich sind.[54]) Wir zeigten nun, wie Spinoza seine anfänglich gehegte Meinung, nach der die Körperideen in dem Denkattribut auf Anreiz durch die Körper selbst entstehen, aufgab und zu der Annahme überging, daß das Denkattribut rein aus sich selbst eine einheitliche Ursachenreihe von Modis in sich hervorbringe.[55]) Wir müssen nun näher in Erwägung ziehen, in welcher Weise sich die Modi des Denkens in ihrer Gesamtheit zu einer einzigen, Glied für Glied aneinander hängenden Kausalkette verbinden ließen.

Die theoretischen Modi, an sich betrachtet, ohne die aus ihnen entspringenden emotionellen Modi, sind nichts weiter, als die Ideen oder Objektivitäten der Körper und was in diesen an Ideen enthalten ist; alle zusammen sind die Objektivitäten aller Körper, das heißt: der Inbegriff aller theoretischen Modi ist die vollständige Spiegelung der Körperwelt im Attribut des Denkens. Diese, der Körperwelt genau entsprechende Figuration des Inbegriffs der theoretischen Modi des Denkens hatte der kurze Traktat nur flüchtig angedeutet.[56]) Die Aufmerksamkeit Spinozas mußte sich auf sie in erhöhtem Maße richten, nachdem er nunmehr das Attribut des Denkens lediglich auf sich selbst gestellt hatte und dadurch genötigt wurde, zwischen dessen Inhalten einen durchgehenden Zusammenhang zu stiften; denn sie gab ihm die Möglichkeit, ja sie zwang ihn sogar dazu, die theoretischen Inhalte des Denkattributs, die systematisch für ihn, als die Grundbestandteile der einzelnen Seelen, die wichtigsten waren, mit einem Schlage zu einem kausalen Ganzen

---

[54]) Vgl. oben S. 458.

[55]) Vgl. oben S. 460.

[56]) II 20, 4: „. . . daneben haben wir auch gesagt, daß die denkende Sache nur eine einzige in der Natur, und diese in unendlichen Ideen ausgedrückt ist, entsprechend den unendlichen Dingen, welche in der Natur sind.“ Anhang II 4: „Da die Natur oder Gott, ein Wesen ist, von welchem unendliche Eigenschaften ausgesagt werden, und welches die Wesenheiten aller geschaffenen Dinge in sich befaßt: so ist es notwendig, daß von all dem im Denken eine unendliche Idee hervorgebracht wird, welche in sich objektive die ganze Natur befaßt, ebenso wie sie realiter in sich ist.“

zu verknüpfen. Da die Körper in ihren Ideen so abgeformt sein müssen, wie sie wirklich sind, so müssen sie darin folgerichtig auch als in realen Beziehungen zueinander stehend und in ihrem Sein und Verhalten voneinander bedingt gedacht sein, weil sich in ihrer Beschaffenheit natürlich auch dies ausprägt. Demnach muß die Idee des einen Körpers auf die Idee des andern Körpers in derselben Weise Bezug haben, wie der in ihr erkannte Körper auf den in der andern erkannten hinweist. Auch die Ideen müssen demzufolge in direkten Beziehungen zueinander stehen, und zwar in solchen, die denen der Körper ganz gleichartig sind; mit andern Worten, sie müssen genau so wie die Körper real voneinander abhängen. So ergibt sich also aus diesen Überlegungen als Resultat eine kausal einheitliche ideale Körperwelt im Attribut des Denkens neben der wirklichen im Attribut der Ausdehnung, ein vollständiges psychisches Ebenbild von dieser und doch durch sie nicht hervorgerufen, sondern spontan und ohne Beziehung auf sie im göttlichen Denken erzeugt. Dies Verhältnis der Abbildlichkeit der theoretischen Modi des Denkens zu den Modis der Ausdehnung wollen wir den ideellen Parallelismus nennen.[57])

Da nun einerseits diesem ideellen Parallelismus zufolge jedem Körper im Attribut des Denkens eine ihn objektiv enthaltende Idee entspricht, und die einzelnen Ideen ebenso miteinander verknüpft sind, wie die Körper, und da andrerseits dem metaphysischen Parallelismus zufolge jedem Modus der Ausdehnung notwendig, als zur Einheit desselben Urmodus gehörig, ein Modus des Denkens zugeordnet werden muß, der zu den übrigen Modis des Denkens in denselben Abhängigkeitsverhältnissen steht, wie jener zu den übrigen Modis der Ausdehnung, so war es für Spinoza geradezu unvermeidlich, die beiden in ihrer Art verschiedenen Parallelismen in einen zu verschmelzen: die Welt der ausgedehnten Modi und die

---

[57]) Chronologisch liegt die Sache so, daß der Gedanke des ideellen Parallelismus für Spinoza der Anlaß gewesen ist, aus seiner Metaphysik die Konsequenz des metaphysischen Parallelismus zu ziehen, und daß dann der Gedanke des metaphysischen Parallelismus ihn wiederum dazu veranlaßt hat, den ideellen Parallelismus in der Weise, wie wir es im Text darstellen werden, weiter auszubilden.

Welt der Ideen sind zwei der wesenhaft identischen Reihen, in denen die entwickelte Substanz sich darstellt; die eine setzt sich aus den ausgedehnten Objekten zusammen, die andere aus deren Objektivitäten. In dieser Verschmelzung des ideellen und des metaphysischen Parallelismus besteht die bisher noch nicht genügend beachtete Eigentümlichkeit der Auffassung Spinozas vom Parallelismus zwischen Denken und Ausdehnung.[58])

[58]) Überdies ist zu beachten, daß Spinoza neben dem metaphysischen und dem ideellen Parallelismus auch noch einen erkenntnistheoretischen Parallelismus annimmt. Im Traktat über die Verbesserung des Verstandes z. B. ist ausschließlich von diesem letzteren die Rede. Ihm gemäß „müssen sich in dem Systeme der richtigen Philosophie die Erkenntnisse in derselben Ordnung aus dem Grundbegriffe der Gottsubstanz entwickeln, wie die einzelnen Dinge, und zwar die Modi sowohl der Ausdehnung als auch des Denkens, in der Wirklichkeit aus dem Wesen der Gottheit“ (Windelband, Geschichte der neueren Philosophie I² S. 221). Man hat also in Summa drei Parallelismen zu unterscheiden: zuvörderst den metaphysischen, der die Gleichartigkeit der kausalen Abfolge der Modi in den verschiedenen Attributen auf Grund ihrer realen Zusammengehörigkeit in den Einheiten der Urmodi behauptet, sodann den ideellen, nach dem die Modi des Denkattributs als Ideen oder Erkenntnisse der ihnen metaphysisch korrespondierenden Modi der anderen Attribute, speziell also des Attributs der Ausdehnung, zu gelten haben, endlich den erkenntnistheoretischen, der nur die formale Übereinstimmung des Systems der Wissenschaft mit dem System der Wirklichkeit, oder des Systems der Idealgründe mit dem System der Realgründe aussagt. Der viel zitierte Lehrsatz Ethik II 7: „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge“ kann an sich zur Formel für jeden der drei Parallelismen dienen, an sich ist er also nicht bloß zweideutig (Windelband a. a. O.), sondern dreideutig. In dem Zusammenhang, in dem er steht, tritt er zunächst im Sinne des ideellen Parallelismus auf und wird dann in der Anmerkung nachträglich von Spinoza im Sinne des metaphysischen Parallelismus interpretiert. Hier ist er also bloß in zwei Bedeutungen verwandt, und dies in ganz passender Weise, indem er neben der Bedeutung des metaphysischen Parallelismus nicht, (wie Windelband meint,) die des erkenntnistheoretischen in sich schließt, der mit dem metaphysischen ohne weiteres garnichts zu tun hat, sondern die des ideellen Parallelismus, den Spinoza eben mit dem metaphysischen in eins setzen will.

Es ist nun leicht zu sehen, daß in Gott der ideelle Parallelismus zugleich auch ein erkenntnistheoretischer sein muß, weil in Gottes Verstand die Ideen ebenso geordnet sind, wie die Dinge in der Welt, daher Spinoza denn auch lehrt, daß alle Ideen wahr sind, sofern sie sich auf Gott beziehen (Eth. II 32). Es ist aber nicht ohne weiteres klar, wie in der menschlichen Seele, deren Ideen sich ja dem ideellen Parallelismus zufolge ihrem Erkenntnisinhalt nach

Wo bleiben aber in diesem Zusammenhang die nicht-objektiven Modi des Denkens: die Wollungen, Begierden und Gefühle? Für sie scheint darin überhaupt kein Raum mehr vorhanden zu sein. In der Tat, es ist so; ihr Sondersein ließ sich nicht ferner mehr aufrecht erhalten.

Durch die Verkoppelung der theoretischen Modi zu einem lückenlosen Ideenzuge war es unmöglich geworden, die emotionellen Modi diesen noch anzugliedern, da sie bestenfalls nur kleine Seitenketten an der großen Hauptkette der Ideen sein konnten, es aber selbst dann bei genauerer Betrachtung nicht begreiflich zu machen war, wie diese Seitenketten wohl von der Hauptkette ausgehen und in sie zurückkehren mochten. Denn so wenig in den Körpern die Fähigkeit lag, etwas anderes zu wirken, als Körperliches, so wenig konnten streng genommen die Ideen als Objektivitäten der Körper die Fähigkeit haben, etwas zu wirken, das nicht die Objektivität von etwas körperlichem, somit keine Idee war, weil ja in der Idee weder mehr noch minder objektiv enthalten ist, als der in ihr gedachte Körper formal besitzt. Und ebensowenig, wie aus den Ideen entspringen, konnten die emotionellen Modi auf die Ideen wirken, weil alles, was mit den Ideen vorging, schon in andern Ideen seine zureichende Ursache hatte und sich mithin nicht als durch die emotionellen Modi hervorgebracht ansehen ließ, eine Alterierung der reinen Wirksamkeit der Ideen durch die emotionellen Modi aber eine Durchbrechung des ideellen Parallelismus bedeutet hätte, die Spinoza konsequenterweise nicht zulassen durfte. So waren die emotionellen Modi von den Ideen, mit denen sie doch zu einheitlichen Seelen verbunden sein sollten, wie abgeschnitten.

Aber auch diesen einsamen Posten konnten sie nicht halten. Die Forderung des metaphysischen Parallelismus, daß jeden Modus der Ausdehnung ein solcher des Denkens begleite, wurde ohne Rest durch die Ideenwelt erfüllt. Sämtliche Körper hatten in ihren

---

zunächst nur auf den menschlichen Körper beziehen, eine erkenntnistheoretische Parallelität dieser ihrer ideell dem Körper parallelen Ideen mit dem Ganzen der Wirklichkeit möglich sein soll. Damit ist das Problem der spinozistischen Erkenntnispsychologie formuliert. Wir deuten weiterhin im Text an, wie Spinoza es zu lösen versucht hat; siehe S. 478f.

Objektivitäten ihren zugehörigen Denkmodus, und es war in der Körperwelt kein weiterer Inhalt auffindbar, dem die emotionellen Modi hätten zugesellt werden können. Sollte der metaphysische Parallelismus also in Geltung bleiben, so mußten entweder neue und neuartige Inhalte im Attribut der Ausdehnung angenommen oder die emotionellen Modi als eigne Realitäten neben den Ideen aus dem Attribut des Denkens gelöscht werden. Das erste ging natürlich nicht an, da es nur zum Schaden der mechanistischen Naturbetrachtung geschehen konnte. Spinoza entschloß sich deshalb für das zweite.

Das Vorhandensein der Wollungen, Begierden und Gefühle ganz und gar in Abrede zu stellen, ließ er sich freilich, wie sich von selbst versteht, nicht einfallen. Dagegen hat er in außerordentlich geschickter Weise versucht, die emotionellen Modi in Momente und besondere Zustände der Ideen umzudeuten, und indem er sie so ihrer bisherigen Eigenwesenheit beraubte und in die Ideen hineinnahm, gelang es ihm, die Begriffe seiner Psychologie mit den Konsequenzen seiner Metaphysik in volle Übereinstimmung zu bringen. Wir gehen mit ein paar Worten auf die Einzelheiten ein:

Wir sahen vorher,[59]) daß Spinoza im kurzen Traktat den Willen, genauer die einzelne Wollung, das heißt Bejahung oder Verneinung, als notwendige Folgeerscheinung der Idee betrachtete; sie gehörte notwendig zur Idee als deren unausbleibliche Wirkung; das Band, das beide miteinander verknüpfte, war die Kausalität.[60]) In der Ethik ist dieser Standpunkt in der Hauptsache gewahrt, auch hier besteht eine notwendige Zusammengehörigkeit zwischen Idee und Wollung. Aber die Zusammengehörigkeit ist nicht mehr die kausale Verknüpftheit außereinander befindlicher Elemente, sondern das notwendige Bei- und Ineinandersein der in einer einheitlichen Realität enthaltenen Bestimmungen.[61]) Jede Bejahung ist,

---

[59]) S. 457.

[60]) K. T. II 15, 5; 16 Anm. 2.

[61]) Ethik II 49: „Es gibt in der Seele keine Wollung oder keine Bejahung und Verneinung außer der, die die Idee, sofern sie Idee ist, in sich schließt.“ Vgl. Tract. theol.-pol. Cap. IV Abschnitt 6.

als wirklicher Akt, die Bejahung der einen einzigen Idee, zu der sie gehört, und keiner andern, jede einzelne Idee schließt die Bejahung ihrer selbst eo ipso in sich; beide sind ohne einander gar nicht denkbar, und es kann hier nicht einmal mehr von prius und posterius, wie die Kausalität es stets mit sich bringt, die Rede sein.[62])

War auf diese Weise der Wille, als der emotionelle Modus, der seiner Natur nach der Idee am nächsten stand, zu einem unabtrennbaren Bestandteil der Idee gemacht worden, so erreichte Spinoza dasselbe bei der Begierde dadurch, daß er sie mit dem Willen identifizierte. Zwar hat er die alte scharfe Unterscheidung zwischen dem Wollen als dem Bejahen und Verneinen und dem Begehren als dem Erstreben und Verabscheuen in der Ethik noch einmal ausdrücklich betont,[63]) doch ist diese Stelle offenbar von früheren Ausarbeitungen her versehentlich stehen geblieben. Denn in der Affektenpsychologie wird im Gegensatz zu ihr das Streben eines jeden Dinges, in seinem Sein zu beharren, eben aus der Bejahung seiner Wesenheit abgeleitet,[64]) die in seiner Definition

---

[62]) Man könnte vielleicht schon aus den Darlegungen des kurzen Traktats die analytische Einheit von Wollung und Idee, Wille und Verstand herauslesen wollen; mir scheint das jedoch nicht möglich, besonders im Hinblick auf die Stelle II 16 Anm. 2, an der Spinoza einen Einwand gegen seine Lehre in folgender Weise formuliert: „Sagt man: die bewirkende Ursache des besonderen Wollens ist keine Idee, sondern der Wille selbst in dem Menschen“ usw., woraus sich unzweideutig ergibt, daß nach seiner eigenen damaligen Ansicht die Wollung durch die Kausalität, also synthetisch, an die Idee geknüpft ist.

[63]) Eth. II 48 Anm.: „Bevor ich aber weiter fortfahre, möcht ich hier bemerken, daß ich unter Wille das Vermögen zu bejahen und zu verneinen verstehe, nicht aber die Begierde; das Vermögen sag ich, kraft dessen die Seele, was wahr oder falsch ist, bejaht oder verneint, und nicht die Begierde, kraft deren die Seele Dinge erstrebt oder verabscheut.“ Auch Eth. II Grundsatz 3 steht mit der neuen Auffassung der emotionellen Modi noch nicht recht in Einklang.

[64]) Eth. III 4—6. Vgl. IV 37 Bew.: „. . . Ferner, die Begierde, sofern sie sich auf die Seele bezieht, ist die Wesenheit der Seele selbst; die Wesenheit der Seele besteht aber in einer Erkenntnis . . .“ Eth. III 54 Bew.: „Das Streben oder die Kraft der Seele ist die Wesenheit der Seele selbst. Nun aber bejaht die Seele nur das, was die Seele ist und vermag . . .“ Eth. III 2 Anm.: „So lehrt die Erfahrung ebenso klar, als die Vernunft, daß . . . die Beschlüsse der Seele nichts weiter sind, als die Triebe selbst . . . Wer

und somit in seiner Idee eingeschlossen liegt. Die Idee des Körpers bejaht die objektive Wesenheit des Körpers und dem entspricht die Tendenz des Körpers, in seiner formalen Wesenheit zu beharren. Dieses auf Selbsterhaltung gerichtete Streben der psychophysischen Einheit hat Spinoza auf verschiedene Weisen bezeichnet; der zusammenfassende Namen für alle seine Arten ist Begierde;[65]) wo die Arten dagegen unterschieden werden, heißt das Streben, sofern es auf Körper und Seele zugleich bezogen wird, Trieb, sofern es der Seele als Trieb zum Bewußtsein kommt, Begierde im engeren Sinne, endlich, sofern es allein auf die Seele bezogen, mithin sofern nur seine psychische, im Attribut des Denkens erscheinende Seite, nämlich die Selbstbejahung der Körperidee ins Auge gefaßt wird, wie die Konsequenz des Gedankenganges es fordert, Wille.[66]) Die einzelnen Begehrungen sind dann die mannigfaltigen Äußerungsformen, in denen die Körperidee ihre Selbstbejahung im Getriebe des Geschehens durchzusetzen sucht.[67])

Was drittens die Gefühle der Freude und Trauer anlangt, so gelten sie in der Ethik als eine besondere Gruppe von Ideen innerhalb der Körperidee: sie sind die Ideen der Körperaffektionen, die eine Vermehrung oder Verminderung der Wirkungskraft des Körpers mit sich bringen, und zwar sofern sie dies tun;[68]) „die Idee, die die Form des Affekts ausmacht, bejaht vom Körper etwas, was

---

. . ., der muß notwendig einräumen, daß dieser Beschluß der Seele . . . sich von der Vorstellung oder der Erinnerung nicht unterscheidet und nichts anderes ist, als jene Bejahung, die die Idee, sofern sie Idee ist, notwendig in sich schließt."

[65]) Eth. III Definitionen der Affekte 1.

[66]) Eth. III 9 Anm.

[67]) Tönnies (Studie zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza, Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Phil. Bd. 7, 1893) und ihm folgend Höffding (Geschichte der neueren Philos. I 360) finden einen unausgleichbaren Gegensatz zwischen der intellektualistischen Psychologie des zweiten Teils und der voluntaristischen des dritten Teils der Ethik. Damit tun sie Spinoza bitter Unrecht: die Willenslehre des dritten Teils steht nicht nur nicht in Widerspruch zu den psychologischen Bestimmungen des zweiten Teils, sondern sie ist an diese mit bewunderungswürdiger Konsequenz angeschlossen.

[68]) Eth. III Def. 3; vgl. IV 9 Bew., 66 Anm.; V 11 Bew., 34 Bew. Vgl. schon K. T. Anhang II 15.

tatsächlich mehr oder weniger Realität in sich enthält, als vorher.“ [69])

Auf die zwischen den einzelnen Ideen, Wollungen, Begehrungen und Affekten obwaltenden, zum Teil recht verzwickten gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisse brauchen wir uns hier nicht weiter einzulassen. Das Mitgeteilte genügt, um verständlich zu machen, wie Spinoza es sich ermöglichte, die emotionellen Modi aus dem Begriff der Seele als der Idee des Körpers deduktiv als notwendig in der Körperidee selbst enthaltene Momente herzuleiten. Wir wollen dagegen noch, um unsere Untersuchung vollständig zu machen, zwei andere Dinge kurz betrachten, von denen wir das eine bisher noch garnicht, das andere nur flüchtig zu berühren Veranlassung hatten.

Das eine ist das Selbstbewußtsein. Der kurze Traktat gibt darüber nichts näheres an, obgleich er es zweimal im Vorübergehen erwähnt. [70]) Im Traktat über die Verbesserung des Verstandes redet Spinoza zwar gelegentlich ausführlicher davon, [71]) jedoch nicht in metaphysisch-psychologischer Beziehung, in der es uns hier interessiert. In dieser Hinsicht behandelt er es erst in der Ethik. [72]) Die Schwierigkeiten, die für Spinoza in der Tatsache des Selbstbewußtseins steckten, sind ähnlich denen, die ihm die emotionellen Inhalte der Seele bereitet hatten, und er hat sich auch in ganz ähnlicher Weise, wie bei diesen, über sie hinweggeholfen. Solange die Seele als Substanz aufgefaßt wurde, war die Existenz einer Idee ihrer selbst in ihr aus ihrem Denkvermögen leichtlich zu begreifen. Nachdem Spinoza aber den substanzialistischen Seelenbegriff aufgegeben hatte, mußte die Idee der Seele zu den Teil-

---

[69]) Eth. III Allg. Def. der Affekte, Erläuterung. — Camerer (Die Lehre Spinozas S. 146) und Raoul Richter (Der Willensbegriff in der Lehre Spinozas, Wundts philos. Studien XIV 297 ff., auch 248) suchen die in der Bezeichnung der Affekte als Ideen liegende Unterordnung der emotionellen Modi unter die theoretischen, als eine besondere Spezies von diesen, wegzuinterpretieren. Sie haben sich offenbar die Motive dieser Bezeichnung, die wir im Text angegeben haben, nicht deutlich gemacht.

[70]) K. T. II 19, 7; Anhang II 17.

[71]) Spinoza, Opp., ed. v. Vloten et Land, 1895, I 11.

[72]) II 20 f.

gliedern des Komplexes psychischer Inhalte gerechnet werden, der an Stelle der bisherigen Seele getreten war, und ihr Vorhandensein in diesem war ganz neu zu motivieren.

Wir wissen nicht, wie Spinoza dies anfänglich gemacht hat, vermutlich schon in annähernd derselben Weise, wie in der Ethik. Dort wird das Selbstbewußtsein der späteren Auffassung der Seele gemäß als die Idee der Idee des Körpers definiert, und es ergibt sich als notwendige Folge aus der unendlichen Wirkungskraft des göttlichen Denkattributs, das Ideen von allem und jedem, was sich in der Natur der Dinge vorfindet, und somit auch eine Idee von der Idee des Körpers hervorbringt.[73]) Dabei hat es den Anschein, als ob Spinoza zunächst die Ideen der Ideen als eine von der Ideenwelt selbst gesonderte und ihr überbaute, parallele Welt angesehen habe, so daß also die Idee der Idee des Körpers sich zur Idee des Körpers ebenso verhielt, wie die Idee des Körpers zum Körper, nur mit dem Unterschied, daß Idee und Körper sich in verschiedenen Attributen befanden, und Idee der Idee und Idee in einem und dem selben.[74]) Diese Meinung hätte ihn schließlich wegen der unendlichfachen Reflexibilität des Selbstbewußtseins zu der Annahme einer unendlichen Stufenfolge von immer höher potenzierten Objektivitätenreihen im Attribut des Denkens weiter treiben müssen. Es ist aber weder in seinen Werken noch in seinen Briefen die Spur einer solchen Annahme nachweisbar.[75]) Vielmehr hat er, als er sich über die systematische Notwendigkeit klar wurde, alle zum Komplex einer

---

[73]) II 20 Bew.: „Das Denken ist ein Attribut Gottes; und daher muß es notwendig von ihm sowohl wie von allen seinen Affektionen und folglich auch von der menschlichen Seele in Gott eine Idee geben."

[74]) II 21: „Diese Idee der Seele ist mit der Seele auf dieselbe Weise vereinigt, wie die Seele selbst mit dem Körper vereinigt ist."

[75]) Um so weniger davon, daß er die unendliche Stufenfolge der höheren Objektivitäten zu einer Stufenfolge der Attribute selbst gemacht hätte, so daß jedes Attribut eine Objektivitätenreihe in sich enthalten hätte, mit Ausnahme des Attributs der Ausdehnung, dessen Inhalte nur Objekte, nicht Objektivitäten wären. Diese geistvolle, aber falsche Deutung der Lehre von den unendlich vielen Attributen stammt nicht von Böhmer, wie Gebhardt (Sp. Trakt. üb. d. Verb. des Verst., Heidelberg 1905, S. 86) behauptet, sondern von Bratuschek (Philos. Monatshefte VII 193ff.) und wird heute noch von Windelband (Gesch. d. neueren Phil. I² 222) vertreten.

Einzelseele gehörigen psychischen Inhalte in die Idee des zugehörigen Körpers hineinzuverlegen, die Zweiheit von Idee und Idee der Idee, die sich zu einer unendlichen Vielfachheit immer höherer Objektivitäten auszuwachsen drohte, aufgehoben und jeder Idee an und für sich die Selbstobjektivität als ihr inwohnende Eigenschaft beigelegt. „Die Idee der Idee ist nichts anderes, als die Form der Idee, sofern sie als Modus des Denkens und ohne Beziehung aufs Objekt angesehen wird; wenn nämlich jemand etwas weiß, so weiß er damit unmittelbar, daß er dies weiß, und zugleich weiß er, daß er weiß, daß er dies weiß, und so weiter ins Unendliche.“ [76]) Alle höheren Objektivitäten sind in der ursprünglichen Objektivität, der Idee des Körpers, bereits enthalten. Die Idee ist kein stummes Gemälde auf einer Tafel,[77]) sondern sich selbst gegenwärtiges, geistiges Leben.[78])

Zum zweiten haben wir hier noch über den Versuch zu reden, den Spinoza in der Ethik unternimmt, um das Dasein der Ideen der metaphysischen Prinzipien in der Seele auf dem Boden seiner nunmehrigen Seelentheorie zu begründen. Wir sahen vorher bei der Besprechung der Psychologie der Anmerkungen und des Anhangs zum kurzen Traktat, wie Spinoza die Ideen äußerer Gegenstände, also die Wahrnehmungen, dadurch zu Teilinhalten der Idee des menschlichen Körpers zu machen vermochte, daß er sie als die Ideen der von den äußeren Gegenständen hervorgerufenen

[76]) Eth. II 21 Anm., vgl. II 43 Bew.

[77]) Spinoza sagt zweimal, daß die Idee kein stummes Gemälde sei, einmal deswegen, weil sie selbstbewußt ist (II 43 Anm., welche Stelle wir hier im Auge haben), das andre Mal, weil sie Bejahung und Verneinung in sich schließt (II 49 Anm.). Das Selbstbewußtsein gehört also in der gleichen Weise in die Idee hinein, wie der Wille.

[78]) Camerer (Die Lehre Spinozas, S. 56) verkennt, da er sich die historische Genesis des spinozistischen Seelenbegriffs nicht klar gemacht hat, daß die unendlichen Selbstobjektivierungen der Idee schon mit der Idee selbst zusammenfallen. Er sucht die beiden Auffassungen, die wir in der Ethik finden und als verschiedene Entwicklungsstadien der Lehre vom Selbstbewußtsein betrachten, miteinander zu verbinden, indem er die unendliche Stufenfolge der Selbstobjektivierungen der Seele in die Idee der Idee, also in die erste Selbstobjektivierung hineinverlegt. Das verträgt sich natürlich nicht mit dem Parallelismus der Attribute, wie auch Camerer bemerkt; deswegen ist es aber eben auch nicht Spinozas Meinung gewesen.

Körperaffektionen betrachtete, die die objektive Wesenheit der Ursachen der Körperaffektionen, nämlich der auf den Körper einwirkenden äußeren Gegenstände selbst, in sich schließen mußten; wir bemerkten dort aber auch, daß er es versäumte, das entsprechende für die Ideen von Gott und den Attributen zu leisten.[79]) In der Ethik hat er diese Versäumnis nachgeholt. Zu der Erklärung der Wahrnehmungen, die in ihr auf analoge Weise, wie in den Anmerkungen zum kurzen Traktat, nur erheblich ausführlicher gegeben wird, kommt nun auch der Nachweis für das Enthaltensein jener metaphysischen Begriffe in der Körperidee. Spinoza erbrachte diesen unter Anwendung eines sehr einfachen Gedankenganges.[80]) Da die göttliche Substanz seiner pantheistischen Grundansicht gemäß die inbleibende Ursache der Welt ist, alle Dinge somit in Gott sind und ohne ihn weder sein noch begriffen werden können, so muß in jedem einzelnen Dinge die Wesenheit Gottes und der Attribute Gottes, an denen es Anteil hat, gegenwärtig sein und sich darin kundgeben. Jede Idee muß daher Gottes ewige und unendliche Wesenheit in sich schließen, und diese wird sich ihr in der Erkenntnis ihres Objekts unter dem Attribut, dem dieses zugehört, in ihrer Selbsterkenntnis unter dem Attribut des Denkens offenbaren; jede Idee muß mithin Ideen von Gott und gewissen Attributen Gottes in sich bergen. Dies gilt allgemein und so im besonderen auch von den Ideen der Körper. Die Idee des menschlichen Körpers, das heißt die menschliche Seele, enthält notwendigerweise in sich die Ideen von Gott und den Attributen der Ausdehnung und des Denkens. Und weil nach Spinozas Erkenntnistheorie alle Dinge ebenso wie sie aus Gott und Gottes Attributen hervorgehen, auch begrifflich daher abzuleiten sind,[81]) so ist die Fähigkeit der Seele, neben der sinnlichen Erkenntnis der Dinge eine rationale zu gewinnen, auch bei der neuen psychologischen Fundamentalvoraussetzung außer Zweifel gestellt.

Damit sind wir am Ende unserer Untersuchung angelangt.

---

[79]) Siehe oben S. 457.

[80]) Ethik II 45—47.

[81]) Wir nannten dies Verhältnis (siehe unsere Anmerkung 58) vorher den erkenntnistheoretischen Parallelismus.

Die Frage, die wir zu Anfang aufwarfen,[82]) hat ihre volle Beantwortung gefunden, die Frage nämlich, in welcher Weise in dem Denkattribut die Seelen sich zu ihren Inhalten, zueinander und zu diesem selbst verhalten sollten, und wie die Beziehung von Seele und Körper begreiflich gemacht werden konnte. Die Seele als eigne Realität ist verschwunden, und in ihre Rechte ist die Idee des zu ihr gehörigen Körpers getreten. Alle übrigen psychischen Inhalte sind zu Momenten und Bestandteilen der Körperidee geworden. Sämtliche Körperideen bilden miteinander eine ursächlich verbundene ideale Körperwelt, die mit derselben Notwendigkeit und Ursprünglichkeit, mit der die reale Körperwelt aus dem Attribut der Ausdehnung folgt, in paralleler wesenhaft identischer Entwicklung von dem Attribut des Denkens produziert wird. Als parallele Modi ihrer Attribute sind Seele und Körper Teilausdrücke eines Urmodus der Substanz; dies gibt ihnen die notwendige metaphysische Einheit und sichert dieser zugleich die Unauflösbarkeit. Wir haben die Gründe für diese Beantwortung der Frage ausführlich dargelegt, und glauben dadurch die eigentümliche Fassung, die Spinoza dem Seelenbegriff gab, die auf den ersten Blick so verwunderlich erscheinende[83]) Definition der Seele als der Idee, deren Objekt der menschliche Körper ist, von den historischen Bedingungen und den systematischen Erfordernissen seiner Philosphie aus verständlich gemacht zu haben. Wie unsere Darstellung zeigt, sind Erwägungen rein psychologischer Natur für Spinoza bei der Grundlegung seiner Psychologie kaum bestimmend gewesen. Er hat den überkommenen Seelenbegriff so lange zurecht geschliffen, bis er in den Rahmen seiner Metaphysik hineinpaßte.

II. Der Parallelismus der Attribute.

Wir behaupteten im Verlauf unserer Darstellung der Genesis des spinozistischen Seelenbegriffs gelegentlich, daß Spinoza den

---

[82]) S. 335.

[83]) Nichsdestoweniger aber den Gedanken Spinozas so präzise wie nur möglich zum Ausdruck bringende Definition. Diese Bezeichnung ist gerade das Gegenteil von einem „höchst ungeeigneten Sprachgebrauch“, wofür sie Höffding (Geschichte der neueren Philos. I 579) erklärt.

Grundgedanken seiner metaphysischen Substruktion der Psychologie nicht bis in die letzten Konsequenzen verfolgt habe.[84]) Wir wollen den Beweis für unsere Behauptung erbringen.

Da die von uns vermißten Konsequenzen oder eigentlich besser Praemissen jenes Grundgedankens ins Gebiet der Metaphysik gehören und speziell an die Eigentümlichkeiten des Attributs des Denkens und an die dadurch gegebene Stellung dieses Attributs zu den übrigen Attributen anknüpfen, so tun wir gut, bevor wir die eigentliche Untersuchung beginnen, kurz zusammenfassend daran zu erinnern, was Spinoza von den Attributen im allgemeinen lehrt.

Die Attribute sind die Wesensbeschaffenheiten der Substanz, ihre inhaltlichen qualitativen Bestimmtheiten, ihre Grundkräfte. Jedes ist von dem andern durchaus verschieden, eine eigne Wesenheit für sich, die sich nicht weiter zurückführen läßt, sondern nur durch sich begreifbar ist und als ein Ursprüngliches und Letztes betrachtet werden muß. Infolge ihrer vollkommnen Ungleichartigkeit und Fremdheit gegeneinander können die Attribute nicht aufeinander wirken, überhaupt nicht eins für das andere bestimmend sein, so daß jedes die ihm eigne Natur unbehindert zu entfalten vermag und daher in seiner Gattung unendlich ist. Es gibt ihrer unendlich viele, und in ihrer Gesamtheit machen sie die eine unbedingt unendliche Substanz aus, die der Urgrund alles Seins ist und insofern Gott oder die Natur genannt wird. Über die Form der Einheit der Attribute in der Substanz hat Spinoza, wie wir in der vorigen Abhandlung sahen, nicht immer die gleiche Meinung gehegt.[85]) Anfänglich betrachtete er, wie der Traktat zeigt, die Substanz als die inbleibende Ursache der Attribute, und diese als ihre ersten Hervorbringungen. Aber bereits im ersten Anhang zum kurzen Traktat hat er diesen Standpunkt verlassen, und nach der reifen Lehre der Ethik sind die Attribute in keiner Weise mehr abhängig, sondern sie bestehen aus eigner Kraft, sind durch sich selbst notwendig existierende Wesenheiten. Sie sind nicht mehr Verursachtes und Ursache zugleich, sondern nur noch Ursache

---

[84]) Siehe S. 336 und 463.
[85]) S. 463 f.

allein, nicht mehr Produkte der Substanz, sondern die Substanz selbst, aber in einer bestimmten Form ihres Wirkens, die Substanz, sofern sie durch dieses Attribut ausgedrückt wird, wie Spinoza zu sagen pflegt. In welcher Weise freilich die Einheit der Attribute in der Substanz begreiflich gemacht werden könne, wenn die Attribute schon selbst die Substanz sind und diese rein in ihnen aufgeht, ohne eine eigne übergreifende Realität zu besitzen, darüber finden wir bei Spinoza nirgend Aufschluß.[86])

Alles was ist, ist in Gott, das heißt nach dem eben gesagten in Gottes Attributen, die es als inbleibende Ursachen in sich hervorbringen. Es kann sich daher von Gott oder von Gottes Attributen, was ja dasselbe besagt, nichts wesenhaft unterscheiden. Alle gewirkten Dinge sind vielmehr nichts anderes, als Modifikationen oder Modi der göttlichen Attribute. Gott oder alle Attribute Gottes produzieren als die naturende Natur in sich die Gesamtheit der Modi als die genaturte Natur.

In der genaturten Natur unterscheidet Spinoza drei Arten von Modis: unmittelbar aus der göttlichen Natur folgende ewige und unendliche Modi, durch Vermittlung dieser ersten aus Gott folgende ewige und unendliche Modi, drittens endliche Modi, die, eine unendliche Reihe bildend, aus andern endlichen Modis folgen.

Aus der substanziellen Identität der Attribute ergibt sich der Parallelismus, den wir den metaphysischen nannten.[87]) In jedem Attribut erscheint, wenn auch in eigner Qualität, dasselbe wesenhaft Eine; alle Attribute sind darin gleich, daß sie Ausdruck der Substanz sind. Und was von den Attributen selbst gilt, gilt auch von ihren Modis. Die Modi eines jeden Attributs sind eins mit den Modis der andern Attribute und konstituieren mit diesen zusammen die Urmodi der Substanz selbst. Jeder Urmodus ist in allen Attributen ausgedrückt; und die Ordnung und Verknüpfung der Modi eines Attributs ist der Ordnung und Verknüpfung der Modi aller andern Attribute gleichartig, weil alle diese verschiedenen attributiven Modusreihen nur die eine substanzielle Urmodusreihe wiedergeben.

---

[86]) Vgl. darüber Camerer, Die Lehre Spinozas, S. 9ff.

[87]) Siehe S. 467.

Die Attribute mit ihren Auswirkungen sind daher parallelen Linien zu vergleichen, die niemals in unmittelbare Berührung miteinander kommen, die sich aber sowohl in ihrem ganzen Verlauf, als auch in dessen einzelnen Stationen genau entsprechen.

Nennen wir die Substanz Σ und die Attribute A, B, C, D usw., so würde Σ die Einheit von A, B, C, D usw. sein; A, B, C, D usw. würden sich in ihrem Verhältnis zu Σ vollständig einander entsprechen. Ferner würden die unmittelbaren ewigen und unend- Modi aI, bI, cI, dI usw. parallele Ausdrücke für den unmittelbaren ewigen und unendlichen Urmodus σI sein, die mittelbaren ewigen und unendlichen Modi aII, bII, cII, dII usw. parallele Ausdrücke für den mittelbaren ewigen und unendlichen Urmodus σII, und drittens die Reihen endlicher Modi $a_{\infty+1}$, $a_{\infty+2}$, $a_{\infty+3}$ usw., $b_{\infty+1}$, $b_{\infty+2}$, $b_{\infty+3}$ usw., $c_{\infty+1}$, $c_{\infty+2}$, $c_{\infty+3}$ usw., $d_{\infty+1}$, $d_{\infty+2}$, $d_{\infty+3}$ usw. usw. parallele Ausdrücke für die Reihe endlicher Urmodi $\sigma_{\infty+1}$, $\sigma_{\infty+2}$, $\sigma_{\infty+3}$ usw. [88])

Dies wäre das Grundschema der spinozistischen Metaphysik.

Wir wenden diese Feststellungen nun auf die beiden ihrem qualitativen Gehalt nach dem Menschen bekannten Attribute an, nämlich auf die Ausdehnung, die wir mit A bezeichnen und auf das Denken, das wir mit D bezeichnen.

Wie zwischen allen Attributen, so besteht auch zwischen diesen beiden das Verhältnis des metaphysischen Parallelismus. Man kann dieses Verhältnis hier der Beschaffenheit der beiden Attribute gemäß mit dem modernen Namen des psychophysischen Parallelismus benennen. Der psychophysische Parallelismus ist also nichts weiter als ein besonderer Fall und ein besonderer Teil des allgemeinen metaphysischen Parallelismus. [89])

Fassen wir jetzt die unterscheidende Eigentümlichkeit des Denkattributs näher ins Auge, so lehrt Spinoza, wie wir in der vorigen Abhandlung darlegten, [90]) in bezug auf dieses neben dem

---

88) Siehe die Tafel S. 495.

89) Rechnet man den psychophysischen Parallelismus besonders, so hätte man also im ganzen vier Parallelismen bei Spinoza zu unterscheiden! Vgl. unsere Anmerkung 58.

90) Siehe S. 470.

metaphysischen bzw. psychologischen Parallelismus noch einen ideellen Parallelismus.

Der psychophysische Parallelismus verlangt, daß für jede unter *A* gehörende Wirklichkeit *a* eine parallele Wirklichkeit *d* in *D* vorhanden sei; dagegen verlangt er nicht, daß solcherart zusammengehörige Wirklichkeiten *a* und *d* außer dem, daß sie an entsprechenden Punkten gleichartiger Beziehungsnetze stehen, irgendwelche Ähnlichkeiten besitzen. Der ideelle Parallelismus, wie Spinoza ihn vertritt, verlangt aber noch über dem, daß *a* und *d*, Körper und Idee, sich zueinander verhalten, wie Urbild und Abbild, daß jeder Modus des Denkens nicht nur dem parallelen Modus der Ausdehnung entspreche, sondern ihn in der Gestalt eines wahren Abbildes in psychischer Form widerspiegele, seine Erkenntnis sei. Nach der scholastischen Terminologie, deren Spinoza sich bedient, sind also die Ideen das esse objectivum der Körper, das Abbild von deren esse formale im Attribut der Ausdehnung. Während die Körper in sich selbst ruhende Realitäten sind, die sich ihrer Inhaltlichkeit nach auf nichts außerhalb ihrer beziehen, sind die Ideen Ideen von etwas, die Objektivitäten der Körper. Bezeichnen wir die Objektivität eines Körpers *a* mit *oa*, so ist *oa* gleich der dem Körper *a* entsprechenden Idee *d*.

Und was wir hier für den psychophysischen Parallelismus ausgeführt haben, muß nach der Meinung Spinozas auch mutatis mutandis für den metaphysischen Parallelismus zwischen dem Attribut des Denkens und jedem der anderen Attribute richtig sein: er ist in analoger Weise zugleich als ein ideeller Parallelismus anzusehen. Wie $d = oa$ ist, so muß es auch die Objektivität der entsprechenden Modi der Attribute *B*, *C*, *E* usw. sein; nennen wir diese Modi *b*, *c*, *e* usw., so ist *d* nicht allein $= oa$, sondern überdies noch $= ob$, *oc*, *oe* usw. Die Modi des Denkens sind die Erkenntnis der metaphysisch zu ihnen gehörigen Modi aller übrigen Attribute.

Der metaphysische Parallelismus geht im Attribut des Denkens mit dem ideellen Parallelismus zu gleichen Schritten. Auf dieser Verschmelzung der beiden Parallelismen ruhte, wie wir sahen,[91]) Spinozas Beweis für die reale Einheit von Seele und Körper.

[91]) S. 468.

Zur Begründung der metaphysischen und zugleich ideellen Parallelität der Modi des Denkattributs mit den Modis der übrigen Attribute scheint es bei näherer Betrachtung notwendig zu sein, daß das Denkattribut selbst zu den übrigen Attributen nicht bloß in metaphysischer, sondern auch in ideeller Parallelität stehe, daß demnach, so wie $d = oa$, ob, oc, oe usw. ist, auch D selbst $= oA$, oB, oC, oE usw., das heißt gleich der Objektivität oder Erkenntnis aller andern Attribute sei. Dann würde sich aus der Abbildlichkeit des Attributs des Denkens selbst ohne weiteres die Abbildlichkeit seiner Modi, der Ideen ergeben.

Diese durch die Zweieinigkeit der beiden Parallelismen offensichtlich geforderte Annahme hat Spinoza jedoch nicht ausgesprochen. Dagegen finden wir bei ihm die zu ihr im Widerspruch stehende Ansicht, daß die Idee Gottes Inhalt des unendlichen Verstandes sei,[92]) womit sie der genaturten Natur zugerechnet wird.[93]) Wir erläutern dies näher:

Spinoza sagt: „in Gott gibt es notwendig eine Idee von seiner Wesenheit und von allem, was aus seiner Wesenheit notwendig folgt".[94]) Da die Ideen von allem, was aus Gottes Wesenheit folgt, aus der Idee von Gottes Wesenheit selbst folgen und in dieser einbegriffen sind, so ist also die Idee der naturenden Natur das Prius der Idee der genaturten Natur und die eigentliche Idee Gottes.

Die naturende Natur ist der Inbegriff aller Attribute; ihre Idee ist mithin die Objektivität dieses Inbegriffs, also in unserer Bezeichnungsweise $= oA$, oB usw.

Spinozas Ansicht ist nun die: das Attribut des Denkens ist zunächst und rein als solches eine eigne von den andern Attributen

---

[92]) Dies geht aus Eth. II 4 hervor: „Die Idee Gottes kann nur eine einzige sein. Beweis: Der unendliche Verstand umfaßt nichts als Gottes Attribute und seine Affektionen. Nun aber ist Gott einzig. Folglich kann die Idee Gottes nur . . . eine einzige sein."

[93]) Eth. I 31: „Der Verstand als wirklicher, ob er nun endlich ist oder unendlich, . . . muß zur genaturten Natur und nicht zur naturenden gerechnet werden."

[94]) Eth. II 3.

absolut verschiedene Qualität; die Idee Gottes dagegen gehört zu dem ersten ewigen und unendlichen Modus, den es in sich hervorbringt, zum unendlichen Verstand; oA, oB usw. sind keineswegs $= D$ selbst, sondern fallen unter dI.

Diese Auffassung der Idee Gottes verträgt sich mit der Lehre von der Einheit des metaphysischen und ideellen Parallelismus deshalb nicht, weil, wie man leicht erkennt, der ideelle Parallelismus durch sie gegen den metaphysischen verschoben wird. Als Abbild Gottes oder der Attribute steht nämlich $dI = oA$, oB usw. zu seinem Urbild, das heißt zu Gott selbst oder zu A, B usw. im Verhältnis des ideellen Parallelismus. Als erstes Produkt von D steht es dagegen im Verhältnis des metaphysischen Parallelismus zu den ersten Produkten der andern Attribute, also zu aI, bI usw.

Einmal[95]) äußert Spinoza die dies bestätigende Meinung, daß der unendliche Verstand, sonach also auch die Idee Gottes, dem ersten ewigen und unendlichen Modus in der Ausdehnung, der Bewegung und Ruhe entspreche. Man könnte sich versucht fühlen, den Grund dafür, daß er die Idee Gottes und Bewegung und Ruhe derart parallelisierte, in folgender Analogie zu erblicken:

Bewegung und Ruhe bringen in die unterschiedlose gleichförmige Ausdehnung innere Regsamkeit und Tätigkeit hinein, sie sind das Prinzip der Mannigfaltigkeit in ihr und vermitteln zwischen der unendlichen Einheit des Attributs selbst und der unendlichen Vielheit der Körperwelt. Dasselbe scheint die Idee Gottes im Denken zu leisten; indem die Idee Gottes die Wesenheit Gottes und das Hervorgehen der Dinge aus ihr in der Form des Gedankens enthält, bildet sie den Übergang zwischen der unbestimmten Einheit des reinen Denkens und den unterschiedlichen Bestimmtheiten der einzelnen Ideen der Dinge. Diese Analogie ist jedoch nur scheinbar: prüfen wir nämlich schärfer, in welcher Weise die Idee Gottes zwischen dem reinen Attribut des Denkens und den einzelnen Ideen vermittelt, so ergibt sich, daß aus der Objektivität der Ausdehnung an und für sich die Objektivitäten der Körper ebensowenig folgen, wie aus der Ausdehnung selbst die Körper selbst,

---

[95]) Ep. 64.

sondern daß, wie zwischen diesen der unendliche Modus der Bewegung und Ruhe steht, so zwischen ihren Objektivitäten die Objektivität der Bewegung und Ruhe stehen muß, um die Mannigfaltigkeit begreiflich werden zu lassen. Bei genauer Einhaltung des ideellen Parallelismus folgt daher, daß die Reihe der Mittelglieder zwischen Attribut und Einzeldingen im Attribut des Denkens länger wird, als in dem der Ausdehnung. Das ist aber dem metaphysischen Parallelismus zuwider, demgemäß beide Reihen einander gleich sein müssen.

Die somit zu Tage tretende Schwierigkeit würde verschwunden sein, wenn Spinoza die Idee Gottes mit dem Attribut des Denkens in eins gesetzt hätte, wie wir das vorher als sich wie von selbst verstehend erwartet hatten. Denn in der Nichtabbildlichkeit des Denkattributs lag ihre eigentliche Wurzel. Durch diese Identifikation würden die Ideen der Attribute ihrer metaphysischen Position nach in gleicher Weise ein erstes und ursprüngliches geworden sein, wie es die Attribute selbst sind. Die Idee Gottes würde unmittelbar zur Wesenheit Gottes, zur naturenden Natur gehören. So nur würden der metaphysische Parallelismus und der ideelle einander restlos decken, nur dann würde im strengsten Sinne der Satz[96]) richtig sein: „Alles, was aus der unendlichen Natur Gottes formal folgt, dies alles folgt in Gott aus der Idee Gottes in derselben Ordnung und Verknüpfung objektiv.“[97])

Wir fragen uns: wie kam es, daß Spinoza die Idee Gottes,

---

96) Ethik II 7 Folgesatz.

97) Auch eine andere in der Auffassung der Idee Gottes als eines Modus des Denkens enthaltene Inkonvenienz, deren Erörterung freilich nicht in diesen Zusammenhang gehört, würde auf diese Weise beseitigt worden sein. Sie liegt in folgendem: während die Essentiae formales der Attribute urständige Realitäten sind, hängen nach dieser Auffassung die Essentiae objectivae der Attribute von einem andern ab, nämlich vom Attribut des Denkens. Sie müssen demnach durch das Attribut des Denkens begriffen werden und sich aus diesem ableiten lassen. So wären denn die eigentümlichen Qualitäten der einzelnen Attribute als Realitäten etwas unabgeleitetes, als Objektivitäten etwas abgeleitetes, wodurch offenbar dem erkenntnistheoretischen Parallelismus, zunächst sofern er in Gott mit dem ideellen zusammenfällt (siehe unsere Anm. 58), dann aber auch, sofern man ihn für sich betrachtet, gleichsam vor den Kopf gestoßen wird.

anstatt sie in Gottes reine Wesenheit selbst hineinzunehmen, vielmehr als den ersten Modus des Denkattributs betrachtete? Die Antwort gibt uns die von uns dargelegte Entwicklung des Seelenbegriffs.

Wir erinnern uns, daß nach der Lehre des kurzen Traktats ein metaphysischer Parallelismus zwischen den Attributen nicht bestand, daß dagegen der ideelle Parallelismus darin, wenn auch noch nicht in aller Vollständigkeit, so doch bis zu einem gewissen Grade ausgebildet war, insofern nämlich, als die einzelnen theoretischen Modi des Denkattributs jeder die Erkenntnis des ihn bewirkenden äußeren Objekts darstellte.[98])

Wenn aber die Ideen der Objekte aus der Einwirkung der Objekte erklärt wurden, und diese Erklärung, wie es denn nicht anders ging, allgemein galt, dann mußten auch die Ideen der einzelnen Attribute[99]) als Wirkungen der Attribute betrachtet werden.

Dies setzte aber voraus, daß das Denkattribut selbst als pures, undeterminiertes Vermögen den Ideen der Attribute vorherging, um sie dann auf die äußere Veranlassung durch die Attribute hin in sich zu produzieren. Und so lehrte denn auch der kurze Traktat.

In der Ethik finden wir dieselbe Lehre, nur mit dem Unterschied, daß, wie alle Ideen, so auch die Idee Gottes oder der Attribute als eine bloße Hervorbringung des Denkattributs angesehen wird, die ohne alle Mitwirkung der in ihr abgebildeten Objekte, also eben der Attribute selbst, allein aus der Wesenheit des Denkattributes an und für sich folgt.

Wir wiesen nun bei unserer Darlegung von Spinozas späterer Begründung der Einheit von Körper und Seele darauf hin, daß Spinoza den ihretwegen aufgestellten metaphysischen Parallelismus erst in der Psychologie im zweiten Teile der Ethik erwähne, nicht aber schon in der allgemeinen Metaphysik des ersten Teiles, als wo man seine Erörterung doch eigentlich vermuten sollte.[100])

---

98) Siehe S. 343 und 469.

99) Das Vorhandensein dieser Ideen wird erwähnt: K. T. I 2, 2 n. 4; 2, 11, 13; II Vorrede Nr. 4 der Anmerkung; Anhang I Lehrsatz 4.

100) S. 467.

Vorher aber zeigten wir, daß die Auffassung der Idee Gottes als eines Modus des Denkattributs, von der wir soeben sahen, daß sie aus dem kurzen Traktat, wo sie berechtigt war, in die Ethik übernommen ist, sich bei der Identifikation des metaphysischen mit dem ideellen Parallelismus, die der spätere Seelenbegriff Spinozas notwendig machte, nicht mehr aufrecht erhalten ließ.

Angesichts dieses Sachverhaltes dürfen wir wohl die Meinung aussprechen, daß Spinoza nicht mehr dazu gekommen ist, die Grundlage seiner Psychologie, den doppelten Parallelismus, in seine allgemeine Metaphysik hineinzuarbeiten und diese damit völlig einstimmig zu machen. Und es ist die Annahme nicht von der Hand zu weisen, daß er, wenn ihm der von uns aufgedeckte Widerspruch zum Bewußtsein gekommen wäre, seine Lehre von der Idee Gottes in dem von uns angegebenen Sinne korrigiert hätte.

Freilich, die Definition des Denkattributs als Idee Gottes müßte dessen Einheit bedenklich gefährden. Es würde in die unendlich vielen Objektivitäten der einzelnen Attribute zerfallen, diese würden beziehungslos nebeneinander stehen, ohne durch ein geistiges Band, wie die einheitliche Ursache aller Objektivitäten es dargeboten hatte, zusammengehalten zu werden.

Nehmen wir die Objektivität des Attributs der Ausdehnung: *oA!* *oA* ist Wissen von *A*; *A* aber besteht durch sich selbst und wird durch sich begriffen, in ihm ist nichts zu finden, das über es hinauswiese. Da aber das Selbstbewußtsein in nichts anderem besteht, als darin, daß jede Objektivität sich selbst unmittelbar gegenwärtig, eine in sich lebendige, sich selbst durchsichtige Identität ist, und dies folgerichtigerweise auch für die Objektivitäten der Attribute Geltung haben muß, so würde das Wissen von A ebensowenig über sich auf ein anderes Wissen, das außerhalb seiner fiele, hinausweisen, und ebensowenig auch das Wissen dieses Wissens, das Wissen des Wissens dieses Wissens, usw., weil es ja eben immer nur das Wissen von A selbst ist, sofern dieses sich in sich reflektiert. Nicht anders liegt die Sache bei den Objektivitäten der übrigen Attribute, von keiner aus gelangt man zu irgend einer der andern; und mithin bringt es das Attribut des Denkens zu keiner sich einheitlich zusammenfassenden Selbstobjektivität; diese ist vielmehr

nur die Summe der in sich reflektierten Objektivitäten der übrigen Attribute.

Spinoza hat dies für den einzelnen Modus des Denkattributs folgendermaßen ausgeführt: „Obgleich jedes Ding ($= \sigma$) in Gottes unendlichem Verstand auf unendlich viele Weisen ausgedrückt ist (σ ausgedrückt durch $d = oa$, ob, oc, oe usw. ins Unendliche), so können doch die unendlich vielen Ideen, durch die es ausgedrückt wird (eben oa, ob, oc, oe usw.) nicht eine und dieselbe Seele (Seele= Objektivität!) eines Einzeldinges (σ) konstituieren, sondern sie konstituieren unendlich viele Seelen, weil jede dieser unendlich vielen Ideen mit keiner andern irgend welche Verknüpfung hat.“ [101]) Wird Σ selbst, sofern es durch D ausgedrückt wird, als oA, oB, oC, oE usw. angesehen, wie wir es fordern, so muß füglich diese Ausführung Spinozas auch für das Denkattribut zutreffen.

In der Tat ist diese Konsequenz nicht abzulehnen. Allein gerade in der damit gegebenen Vielköpfigkeit würde sich das Attribut des Denkens als getreues Spiegelbild dessen zeigen, den es abbilden soll: nämlich Gottes. Als Idee Gottes soll das Attribut des Denkens allerdings nicht nur schlechthin die Idee sämtlicher Attribute sein, sondern die Idee sämtlicher Attribute, sofern sie die Wesenheit Gottes ausmachen, also zugleich auch die Idee der Einheit sämtlicher Atttribute. Indessen, wie wir in den Auseinandersetzungen zu Beginn dieser Abhandlung bereits sagten, hat Spinoza die alle Attribute miteinander verknüpfende Einheit der Substanz zwar behauptet, aber weder als den Attributen voraufgehend, noch als in ihnen und mit ihnen sich darlegend nachgewiesen; nur im metaphysischen Parallelismus der Attribute läßt er sie sich offenbaren, aber dieser begründet sie nicht erst, sondern wird durch sie begründet. [102]) In Wirklichkeit bricht daher die eine Substanz, so wenig Spinoza dies auch gewollt hat, in eine Vielheit gegen sich absolut selbständiger Attribute auseinander, und so kann es nicht Wunder nehmen, wenn der Mangel an Einheit, den die formale Wesenheit Gottes zeigt, auch in seiner objektiven Wesenheit zu Tage tritt.

---

[101]) Ep. 76.

[102]) Vgl. Camerer, Spinoza und Schleiermacher, 107 ff.

Wir gehen nun noch auf eine andere Schwierigkeit ein, die sich in erster Linie aus dem ideellen Parallelismus ergibt, aber durch dessen Verknüpfung mit dem metaphysischen Parallelismus erst ihre eigentliche Schärfe erhalten hat. Dabei nehmen wir, um die Sache nicht unnötig zu komplizieren, an, daß Spinoza das Denkattribut in der von uns für notwendig erachteten Weise als Objektivität der andern Attribute definiert, Denkattribut und Idee Gottes also in eins gesetzt hätte.

Die Substanz Σ ist gleich der Einheit der Attribute A, B, C usw.; die Urmodi σ gleich der Einheit der attributiven Modi a, b, c usw.

Der metaphysische Parallelismus in dem A und D sowohl zueinander, als auch zu allen andern Attributen stehen, erfordert, daß diese beiden Attribute, wie alle andern, gleichwertige Ausdrucksweisen für die Substanz, beider Modi gleichwertige Ausdrucksweisen für die Urmodi sind. Das Attribut des Denkens müßte mit dem der Ausdehnung, wie mit jedem andern, in seiner Ganzheit äquivalent sein, und es müßte der einzelne Modus des Denkens in seiner Ganzheit äquivalent sein mit dem zu ihm gehörigen Modus der Ausdehnung, wie mit jedem zu ihm gehörigen Modus eines andern Attributs. Die psychische Welt müßte sozusagen genau so viel wiegen, wie die physische und jede andre Welt.

Zugleich aber ist das Attribut des Denkens gemäß dem ideellen Parallelismus die Objektivität der andern Attribute, es enthält in sich, oder ist vielmehr A, B, C, E usw., als gedachte, es ist gleich oA, oB, oC, oE usw., das heißt ein Spiegelbild aller andern Attribute. Und ebenso sind seine einzelnen Modi Spiegelbilder sämtlicher ihnen metaphysisch paralleler Modi der andern Attribute, jedes d ist gleich oa, ob, oc, oe usw.

Wir sehen sofort, daß die Identifikation des metaphysischen und des ideellen Parallelismus hier nicht gelingen kann.

Metaphysisch nämlich ist D im Ganzen — also die Summe von oA, oB usw. — A allein, B allein usw. gleichwertig, ideell dagegen entspricht jedem einzelnen Attribut nur ein Teil von D, nämlich dem Attribut A nur oA, dem Attribut B nur oB usw.; D im Ganzen ist unter diesem Gesichtspunkt daher der Gesamtheit der Attribute gleichwertig. Und dasselbe gilt von den Modis:

metaphysisch ist d im Ganzen — das heißt oa, ob usw. — dem einzelnen a oder b oder usw. allein gleichwertig, ideell dagegen erst der Einheit von a, b usw. Wenn der metaphysische Parallelismus das Denken als Ein Attribut unter vielen erscheinen läßt, ohne ihm eine es vor den übrigen Attributen auszeichnende Rolle zuzuerteilen, nötigt der ideelle Parallelismus dazu, ihm über jedes von diesen so sehr das Übergewicht zu geben, daß es ihnen allen die Wage zu halten vermag.

Diese den eigentümlichen Charakter seines Systems, demgemäß das Denken vor den übrigen Bestandteilen der Wirklichkeit nichts voraus haben darf, bedrohende Konsequenz hat sich Spinoza in ihrer ganzen Gefährlichkeit anscheinend niemals zum Bewußtsein gebracht; wenigstens finden wir bei ihm nirgends eine Andeutung dafür. Erst gegen Ende seines Lebens hat Tschirnhaus ihn brieflich auf das Problem des Gleichgewichts der Attribute hingewiesen. Tschirnhaus bemerkt scharfsinnig, daß sich das Attribut des Denkens, als das Reich der Objektivitäten, „viel weiter erstrecke, als die übrigen Attribute; da aber ein jedes Attribut die Wesenheit Gottes ausmache, so sähe er nicht, auf welche Weise jener Satz diesem nicht widersprechend sein sollte“.[103] Leider liegt uns eine Antwort auf den Einwurf nicht vor. Erwägen wir, welche Wege Spinoza hätte einschlagen können, um die Schwierigkeit zu beseitigen, so ergibt sich folgendes:

1. Spinoza hätte den ideellen Parallelismus allein auf die Attribute der Ausdehnung und des Denkens beschränkt sein lassen können, so daß also das Denken allein die Objektivität der Ausdehnung gewesen wäre; wir hätten somit die Attribute A, B, C, $D = oA$, E usw. gehabt. Dies würde der Forderung des metaphysischen Parallelismus, daß, mit Tschirnhaus zu reden, kein Attribut sich weiter erstrecke als die andern, genügt haben: denn da D sich mit oA dann vollständig deckte, würden nicht nur die sowohl metaphysisch als auch ideell parallelen A und $D = oA$, sondern auch die nur metaphysisch parallelen B und $D = oA$, C und $D = oA$ usw. als gleichwertige und insofern einander völlig

[103]) Ep. 70.

entsprechende Ausdrucksweisen der Substanz gelten müssen. Jedoch würde die Beschränkung des ideellen Parallelismus auf A und D als ganz willkürlich erschienen und dadurch in das System der strengen Notwendigkeit ein Moment der Zufälligkeit hineingekommen sein, das mit ihm unverträglich gewesen wäre. Sollte diese Willkür gemieden werden, so mußte entweder der ideelle Parallelismus fallen, oder die unendlich vielen Attribute.

Der erste Ausweg ist demnach in Wahrheit kein Ausweg, aber er führt auf einen zweiten und dritten. Wie man indessen sogleich sieht, bieten die beiden andern keine wirkliche Überwindung der Schwierigkeit; sie lassen vielmehr nur einen der Bestandteile des Systems beiseite, deren gesuchte Verbindung zu ihr hingeführt hatte; es fragt sich, welcher als der wichtigere zu betrachten ist.

2. Hätte Spinoza den ideellen Parallelismus aufgegeben, dann hätte sich das Denken auf nichts außerhalb seiner bezogen, die Ideen wären, wie die Modi anderer Attribute, in sich selbst ruhende, nicht auf etwas außerhalb ihrer eignen Wesenheit liegendes hindeutende Wirklichkeiten geworden, sie hätten die Eigenschaft, Objektivitäten zu sein, eingebüßt. Damit wäre die Notwendigkeit entfallen, das Denkattribut selbst und jeden seiner Modi als zusammengesetzt aus einer unendlichen Vielheit von Objektivitäten anzusehen. Das Übergewicht des Denkens wäre auf diese Weise zum Verschwinden gebracht worden. Aber Spinoza hätte seine Metaphysik unfähig gemacht, die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, die ihr zugrunde lagen, in sich aufzunehmen und ihnen eine nachträgliche theoretische Rechtfertigung zu geben. Der jeder Metaphysik unentbehrliche transzendente Wahrheitsbegriff der Übereinstimmung der Idee mit ihrem Gegenstand, ihrem Ideat, wie Spinoza sagt, erfordert stets die Annahme eines wenigstens teilweisen ideellen Parallelismus. Wollte daher Spinoza nicht seine ganze Denkart revolutionieren, und, zum Phänomenalismus übergehend, die Körperwelt als bloße Vorstellung betrachten und nichts weiter, so mußte er an ihm festhalten.

Erweist sich hiernach auch der zweite Ausweg als ungangbar, da er schließlich aus dem System selbst hinausführt, so versuchen wir es nun mit dem dritten:

3. Spinoza hätte auf die unendlich vielen Attribute verzichten und es bei den zweien der Ausdehnung und des Denkens bewenden lassen können. Dann würde die intendierte Identifikation des metaphysischen Parallelismus, von dem hier freilich nur noch der psychophysische geblieben wäre, mit dem ideellen Parallelismus vollkommen gelungen gewesen sein. Betrachtet man die Ausgestaltung, die Spinoza seiner Philosophie ins Einzelne hinein gegeben hat, so bemerkt man, daß von den unendlich vielen Attributen nur wenig, ja fast gar nicht die Rede ist. Während also der vorige Ausweg zu unüberwindlichen Schwierigkeiten führte, erscheint demgegenüber der Verzicht auf die Vielheit der Attribute leicht und tunlich. Gleichwohl konnte Spinoza ihrer nicht entraten: er brauchte sie, um die substantielle Einheit der bekannten Attribute des Denkens und der Ausdehnung a priori demonstrieren zu können. Denn dadurch, daß Gott als die omnitudo realitatis definiert und ihm unendlich viele Attribute zugeschrieben wurden, ward es ausgeschlossen, daß es irgend eine Substanz außer ihm gab, weil diese nur ein in ihm schon enthaltenes Attribut hätte haben können, zwei Substanzen von demselben Attribut aber in der Natur der Dinge unmöglich sind; und damit war als notwendig erwiesen, daß wie alle Attribute, so auch Denken und Ausdehnung nur Einer Substanz angehören. Eine andere rationale Begründung für den Monismus jedoch, als diese Fassung des Gottesbegriffs sie darbot, konnte Spinoza schwerlich geben; wir sehen wenigstens keine Gedankenreihe bei ihm angesponnen, die zu einer solchen hätte führen können.

Wir müssen daher aus den vorstehenden Erörterungen das Fazit ziehen, daß die aus dem doppelten Parallelismus der Attribute hervorgehende Schwierigkeit, das Gleichgewicht der Attribute zu erhalten, schon in den Prinzipien des Systems angelegt ist, und ohne wesentliche Alteration des Systems selbst nicht gehoben werden kann.

Naturende Natur:

Σ

A, B, C, D (= oA, oB, oC, oE usw.), E usw.

Genaturte Natur:

Ewige und unendliche Modi.

σI

aI, bI, cI, dI (= oaI, obI, ocI, oeI usw.), eI usw.

σII

aII, bII, cII, dII (= $oaII$, $obII$, $ocII$, $oeII$ usw.), eII usw.

Endliche Modi.

$\sigma_{\infty+1}$

$a_{\infty+1}$, $b_{\infty+1}$, $c_{\infty+1}$, $d_{\infty+1}$
(= $oa_{\infty+1}$, $ob_{\infty+1}$, $oc_{\infty+1}$, $oe_{\infty+1}$ usw.), $e_{\infty+1}$ usw.

$\sigma_{\infty+2}$

$a_{\infty+2}$, $b_{\infty+2}$, $c_{\infty+2}$, $d_{\infty+2}$
(= $oa_{\infty+2}$, $ob_{\infty+2}$, $oc_{\infty+2}$, $oe_{\infty+2}$ usw.), $e_{\infty+2}$ usw.

$\sigma_{\infty+3}$

$a_{\infty+3}$, $b_{\infty+3}$, $c_{\infty+3}$, $d_{\infty+3}$
(= $oa_{\infty+3}$, $ob_{\infty+3}$, $oc_{\infty+3}$, $oe_{\infty+3}$ usw.), $e_{\infty+3}$ usw.

usw.

XVIII.

Leone Medigos Lehre vom Weltall und ihr Verhältnis zu griechischen und zeitgenössischen Anschauungen.

Von

Ernst Appel.

II.

III. Die siderale Welt.[60])

Als schon mehr zum Göttlichen denn zum Irdischen gehörige Wesen muß den Gestirnen das, was der Mensch bereits besitzt, in noch höherem Maße zukommen.[61]) So bestehen sie aus einem „himmlischen Körper“ — aus ὕλη τοπική — und einem „himmlischen spirituellen Intellekt“.[62]) Dessen Existenz will Leone wie Plato aus der regelmäßigen Kreisbewegung[63]) der Gestirne erkennen. Es ist ebensowenig wie bei Plato von unserem Philosophen vorauszusetzen, daß er sich diese Ansicht durch astrologische Beobachtung

---

[60]) Dialoghi p. 55 ff.

[61]) So besitzt die Gestirnwelt alles Wertvolle der niederen Welt.

[62]) Nicht aber aus einer ὕλη γεννητὴ καὶ φθαρτὴ vgl. Aristot. Metaph. VIII_1. 1042 b. Vgl. Pico Heptapl. p. 20: e'l cielo è composto di corpo, ma incorrotto, et di mente. Ders. Commento p. 25: nè per modo alcuno si puo intender, che il Corpo del Cielo sia una sostanza mista di questi Elementi, come sono gli altri corpi misti appresso di noi.

[63]) Vgl. Timäus 30 B, 40 A, 47 A ff. Phileb. 28 Schluß: . . . τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ φάναι καὶ τῆς ὄψεως τοῦ κόσμου καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων καὶ πάσης τῆς περιφορᾶς ἄξιον. Aristot. Metaph. XII_6. 1071 b 10: κίνησις δ' οὐκ ἔστι συνεχὴς ἀλλ' ἢ ἡ κατὰ τόπον, καὶ ταύτης ἡ κύκλῳ, vgl. auch Plotin Ennead. II_2 Kap. 1.

von Gestirnbewegungen angeeignet hat,[64]) sondern die Annahme letzterer ist umgekehrt erst eine Folge der Meinung, daß in den Gestirnen eine vernünftige Seele existieren müsse. Diesem Vernunftbesitz galt nämlich für das griechische und mittelalterliche Denken die Kreisform als die entsprechendste körperliche Bewegung, weil gleichmäßig,[65]) dem Wechsel nicht unterworfen, anfangs- und endlos. Auch bei den Gestirnen findet sich Liebe; jedoch modifizieren sich die angegebenen fünf Gründe derselben nach deren besonderer Eigentümlichkeit. Für die Gestirne als ewige, unveränderliche Wesen fällt Zeugung und damit auch Nachkommenerhaltung fort. Der dritte Grund ist bei ihnen vergeistigt. Sie lieben sich nicht wegen der Wohltaten, die sie sich einzeln gegeneinander tun, denn ihr Handeln, d. h. ihre Bewegungen, sind gesetzmäßig[66]) und können nie von einem Wohlwollen für einzelne Gestirne bestimmt sein, sondern nur immer aus Wohlgefallen und Liebe zum ganzen Universum geschehen, das ohne diese Bewegungen seine Ordnung verlöre[67]) und zugrunde ginge. Aber insofern jedes Gestirn dem ganzen All dadurch eine Wohltat erweist, kommt dieselbe auch dem Teil des Ganzen zugute. Damit fällt teils der noch angeführte Grund ihrer gegenseitigen Liebe zusammen, den Leone aus der conformità della natura herleitet. Er besagt gleichfalls, daß die Gestirne sich nicht als verschiedene Individualitäten betrachten,[68]) sondern als „Glied einer einzigen Person",

---

64) Die ohne Instrumente arbeitende Astronomie war dazu zu wenig entwickelt, woraus sich auch erklärt, daß man die Gestirne, da man an ihnen keine Veränderung wahrnehmen konnte, für unveränderlich hielt.

65) Timäus 33B.

66) Dieser Begriff darf nicht mißverstanden werden. Nach Leone kommt den Gestirnen weder ein Muß noch ein bloßes Sein zu, sondern nur ein Wollen. Es ist in ihnen nicht das Gefühl des Zwanges, ein Entgegenstreben wie bei einem Müssen. In dieser Weise ist ihre Natur keinen Gesetzen unterworfen. Sie sind keine dienenden Elemente gegenüber herrschenden. Auch kein rein qualitätloses Sein haben sie, sonst könnte ihnen keine Liebe zugeschrieben werden Am besten drückt ihre Relation zur Welt ein Wort Goethes aus: „Freiwillige Abhängigkeit ist der schönste Zustand, und wie wäre der möglich ohne Liebe!"

67) Philebus 29.

68) Dialoghi p. 159.

des Weltganzen.[69]) Es entsteht eine Liebe, die jeder einzelne Teil für das Ganze hat, insofern er ein Teil desselben ist. Indem er durch diese Liebe das Ganze vollkommener macht, tut er damit sich selbst und den anderen Teilen nur Gutes. So wetteifern sie alle einer Endeinigung und vollständigen Vervollkommnung der Welt zu.[70]) Der vierte Grund der Liebe, der der gleichen Naturart, fällt ebenfalls für die Gestirnwelt weg, da man bei ihr von keiner Individuation wie beim Menschen sprechen kann.[71]) Wenn man aber doch eine Spezies annehmen will, muß man jedem der himmlischen Körper eine besondere, nur gerade ihm eigene zukommen lassen; eine erst aus der Lehre des Aristoteles von den Scholastikern gefolgerte Ansicht.[72]) Daß auch nicht Liebe unter den einzelnen Gestirnen infolge von langem Zusammensein entstehen kann, ist schon durch die Betrachtung bei Punkt 3 erwiesen, da nicht jedes himmlische Wesen einen besonderen Willensimpuls hat.

Es ist schwer, sich aus allem diesem eine klare Ansicht über die wirkliche Meinung unseres Philosophen zu bilden; denn einerseits spricht er den Gestirnen Individualität ab, andererseits erfordert die ganze Darlegung die Annahme einer solchen.[73]) Die innige Liebe und Freundschaft zwischen den Gestirnen wird von Leone noch öfters in seinen Allegorien berührt und verherrlicht.[74])

---

[69]) Wie auch das Auge z. B. weiß, daß es nicht um seinetwillen existiert, sondern dem Ganzen, dem Körper, durch das Sehen dient. Dialoghi p. 99. Vgl. Plato Rep. IV 420. Aristot. Metaph. VII_{11}. Das Gleiche auch bei Nikolaus Cusanus; Carriere a. a. O. I. S. 22.

[70]) Das Streben nach diesem End- und Hauptziel fällt mit der Liebe zu Gott zusammen, mit dem Streben, seinem vollkommenen Wesen immer ähnlicher zu werden.

[71]) Ihr kommt nur eine Erkenntnis der Dinge zu, insofern sie die formale Ursache derselben ist. So sieht und hört sie. Dialoghi p. 111. Näher erklärt wird diese Behauptung nicht. Sie entspricht jedoch der damaligen der Astrologie huldigenden Zeitanschauung, welche die irdische Welt von der Gestirnwelt in hohem Maße beeinflußt sein ließ. Vgl. Zimmels, Leo Hebr. S. 71 u. 96.

[72]) Zeller a. a. O. II^3 2 S. 339, Anm. 3.

[73]) Allein schon, um das Vorhandensein der Liebe bei den Gestirnen aufrecht zu erhalten.

[74]) Dialoghi p. 63—94. Wie fest die damalige Zeit von dieser überzeugt war, beweist eine Stelle aus Ficins Della vita sana (Firenze 1568): Gli Astrologi vogliono che Venere e Saturno siano fra se inimici ma, perchè nel

Dieselbe beschränkt sich bei den himmlischen Körpern nicht auf ihren Gestirnskreis, sondern erstreckt sich außerdem auf die an Körper und Geist tieferstehenden Wesen.[75]) Diese Art der Liebe scheint auf den ersten Blick ihrem Wesen zu widersprechen, da die Liebe als ein Streben gilt, sich mit dem, was einem mangelt, zu vereinigen.[76]) Da nun, wie schon bemerkt,[77]) die siderale Welt nicht das Gefühl des Mangels dessen haben kann, was ein niederes Geschöpf besitzt, sollte wohl auch keine Liebe des Höheren zum Niederen angenommen werden können. Hier setzt jedoch wieder die Leonesche Anschauung von der Liebe des Reichen zum Dürftigen, des Wohltäters zu dem die Wohltaten Empfangenden ein. Die Liebe der Gestirnwelt zu den unter ihnen stehenden Wesen entspringt allerdings aus dem Streben, einen Mangel auszubessern, aber nicht einen ihr selbst anhaftenden, sondern einen, der an der niederen Welt eben infolge ihrer Inferiorität vorhanden ist.[78]) Durch die Einigung mit ihr bezwecken die Gestirne mittels ihrer Superiorität die Vervollkommnung der geringwertigeren körperlichen Dinge.[79]) Immerhin muß Leone selbst zugeben, daß seine Definition der Liebe

---

cielo, dove ogni cosa vien sola mossa da Amore e dove niun mancamento vi ha luogo, non vi puo essere odio noi interpretiamo questo inimici l'essere diversi di effetti.

[75]) Dialoghi p. 94.

[76]) S. 512/513 unserer Arbeit. Man wendet hier besser die dort angegebene ganz ähnliche Definition des Begehrens an.

[77]) Anm. 61 unserer Arbeit.

[78]) Es verlohnt sich, die tiefempfundenen Worte Leones selbst zu hören, p. 95: quando l'inferiore non si viene ad unire col superiore, non solamente egli sta defettuoso, et infelice, ma ancora il superiore resta maculato con mancamento della sua eccelsa perfettione: ch'el padre non puo essere felice padre, essendo il figliuolo imperfetto: però dicono gli antichi, che il peccatore pone macula nella divinità, et l'offende, cosi come il giusto l'esalta: onde con ragione non solamente l'inferiore ama, et desidera unirsi col superiore, ma ancora il superiore ama et desidera unir seco l'inferiore, acciò che ogniuno di loro sia perfetto nel suo grado senza mancamento, et acciò che l'universo s'unisca, et si leghi successivamente col legame dell' amore, che unisce il mondo corporale col spirituale et l'inferiori con li superiori: la qual unione è principal fine del sommo opifice et omnipotente Dio nella produttione del mondo.

[79]) Vgl. Ficin bei Arnaldo della Torre a. a. O. S. 510: la cosa migliore impartisce sua bontà à quella che in tal natura è men buona, und die ähnliche Sentenz bei Pico, Commento p. 78/89: ognora che si dice qualche virtù

doch nicht auf diesen Fall hier anwendbar wäre, wenn die Gestirne sich nicht auch selbst von einem Mangel befreien wollten. Und dieser kann auch als einer in ihnen indirekt existierender zugestanden werden, insofern nämlich die körperliche Welt abhängt von der geistigen Gestirnwelt wie die Wirkung von der Ursache. Die Ursache, in der die Wirkung schon implicite enthalten ist, ist durch den Mangel, der an der Wirkung haftet, auch mangelhaft und strebt nun darnach, sich von diesem freizumachen. Deshalb vereinigt sie sich mit ihrer Wirkung, um diese und damit zugleich sich selbst zu vervollkommnen, was Liebe entsprechend ihrer Definition genannt werden kann.

Leones Sphärentheorie[80]) kann, weil phantastisch und dadurch besonders dem modernen Empfinden ungenießbar, übergangen werden. Eine Weltseele[81]) nimmt unser Philosoph mit Plato an, hält sie für den Inbegriff der in der niederen Welt ausgeprägten Ideen, die jedoch in ihr nicht in so unterschiedsloser Einheit wie in Gott existieren. Jedenfalls besteht in der engen Verbindung des Weltintellekts mit seinem Schöpfer die höchste Vollkommenheit und Glückseligkeit der ganzen Welt und ihrer Teile.[82]) Daraus ist nicht etwa zu schließen, daß das Einigungsstreben des einzelnen Wesens sich direkt auf Gott beziehe, sondern die Liebe eines jeden ist immer dem Nächsthöheren als Ziel zugeordnet, die der Materie den Elementen, die der letzteren den anorganischen Dingen usw.[83])

IV. Die Gotteslehre.

Gott ist das höchste aller Wesen, dem das größte Sein zukommt, da er nur aktuale Erkenntnis der Dinge hat. Er ist un-

---

superiore in noi descendere, non si dee intendere, ch'ella dalla sua sublimità scendendo, si ponga in luogo più inferiore, per congiugnersi a noi; ma tira noi per la virtù sua a se, ed il suo descendere a noi è un fare ascendere noi a se; perchè altrimenti di tale congiunzione ne risulterebbe imperfezione a quella virtù e non perfezione a chi la riceve.

[80]) Dialoghi p. 51 ff. 87 ff. 167 ff.

[81]) Dialoghi p. 39 und 178.

[82]) Dialoghi p. 251. Ficin, Commento p. 32, Pico, Heptapl. p. 107: lo spirito di amore convertendo ogni cosa a Dio congiunge con vincolo della carità tutta l'opera a l'opefice u. p. 152.

[83]) Dialoghi p. 254.

endlich und ist deshalb dem menschlichen Geiste, der nichts in der Welt zum göttlichen Wesen ins Verhältnis setzen kann, unfaßbar.[84]) Er kann ebenso wie die Unendlichkeit der Zeit nie vollständig seinem ganzen Inhalt und Umfang nach begriffen werden. Der Mensch kann sich nur eine schattenhafte Vorstellung von Gott machen, indem er alles das, was in der Welt unvollkommen ist, in die höchste Potenz der Vollkommenheit erhebt.[85]) Bestanden die verschiedenen Ideen der Dinge oder ihre Schönheiten gesondert in der Weltseele, so sind dieselben in Gott frei von jeder Vervielfältigung; sie existieren in ihm in der reinsten Identität.[86]) Dieses einheitliche, ungeteilte und unterschiedslose Sein ist der überhaupt vollkommenste und nicht mehr steigerungsfähige Grad der Schönheit.[87]) Die Sprache hat infolge ihrer Materialität keine Bezeichnung für eine solche Einheit; sie läßt sich nur mit dem abstrakten Verstande annähernd begreifen. Ist in dieser Weise alles das, was dem menschlichen Geiste in der Natur als Teilvollkommenheit entgegentritt, auf Gott in modifizierter Weise angewandt, so wird auch der menschliche subjektive und von Leone objektivierte Geist in Gott gelegt, und zwar als ein durch keine Materie in seiner Ausbreitung gehinderter vollkommenster Intellekt. Dieser ist in dem Anschauen der höchsten Schönheit versunken und sucht sich mit ihr zu einigen wie ein Liebender mit der Geliebten. Dieser Einigung entsprießt der Amor intrinsecus.[88]) So ist in Gott zugleich

---

[84]) Dialoghi p. 180/181.

[85]) Man kann nur mit Bezug auf die der Welt zugeteilten Vollkommenheiten von größerer oder geringerer Vollkommenheit der einzelnen Wesen reden. Vgl. Giordano Bruno bei Münz a. a. O. S. 435.

[86]) Dialoghi p. 218, 229. Vgl. Ficin, Commento p. 201, Pico, Heptapl. p. 64/65.

[87]) Plato, Rep. II 381: οὐ γάρ που ἐνδεᾶ γε φήσομεν τὸν θεὸν κάλλους ἢ ἀρετῆς εἶναι. Daraus schließt Leone, daß Schönheit nicht auf der harmonischen Zusammensetzung eines Körpers beruhe, sonst könnten ja Gott und die einfachen Körper, wie z. B. die Sonne und das Feuer, nicht schön genannt werden. Die Schönheit ist vielmehr etwas geistig Formales, p. 214 ff.; vgl. Phädon 78, 86 ff. 91 ff.; Aristot. De anima I_4, Plotin, Enn. I_6 ff. Vgl. dagegen Pico, Commento p. 43, der, da nach ihm nessuna cosa semplice puo esser bella, daraus folgerichtig schließt: che in Dio non sia bellezza. Dopo Dio comincia la bellezza.

[88]) Dialoghi p. 187 u. p. 172 ff.

von ewig her Liebender, Geliebter und Liebe.[89]) Daraus darf man jedoch nicht folgern, daß Gott das Streben hätte, sich mit etwas ihm Mangelndem zu vereinigen, da es in ihm in Wirklichkeit nichts Niederes oder Höheres gibt. Diese Dreiteilung machen wir nur als Menschen, um uns die Wesenheit Gottes zu verdeutlichen.[90]) In Gott ist objektiv keine Pluralität und Distinctio personalis. Die höchste Schönheit ist tatsächlich nicht verschieden von dem unendlichen Intellekt Gottes, und auch das Dritte, die Liebe, bildet mit den beiden ersten eine Einheit. Diese drei Begriffe sind eigentlich nur da getrennt, wo sie der Möglichkeit nach sind, wie z. B. im menschlichen Geiste.[91]) In einem Wesen der reinsten Aktualität müssen sie zusammen in reinster und einfachster Einheit sein,[92]) da sich schon z. B. mit ersterer der Begriff der zeitlichen Abhängigkeit nicht verträgt. Aus dieser auf sich selbst reflektierenden Verstandestätigkeit folgt unbedingt, daß Leone Selbstbewußtsein und Persönlichkeit dem göttlichen Wesen zuschreibt, was ja auch die einzig richtige Konsequenz einer jeden Philosophie ist, die in Gott Liebe setzt. Neben einer sich auf sich selbst beziehenden Liebe (Amor intrinsecus) hat Gott noch eine nach außen treibende Liebe (Amor extrinsecus), welche die Ursache der Weltschöpfung ist. Indem nämlich die Gottheit ihre eigene Schönheit liebt, wünscht sie, einen Sohn in ihrer Ähnlichkeit hervorzubringen.[93]) Das wird

---

[89]) Die verschiedenen Arten der Liebe, die in Gott sind und jetzt zur Aufzählung gelangen, sind jedoch nicht „mit Leidenschaft oder natürlichem Hang oder irgendeinem Mangel“ verbunden, conciosia che esso sia libero, impassibile et sommamente perfetto . . . sappi che l'amore, cosi come molti altri atti et attributioni che di Dio, e delle creature si sogliono dire, non si dicono già di lui, come delle creature. ibid. p. 160.

[90]) Vgl. Ficin, Della religione christiana (Firenze 1568) p. 71.

[91]) Aristot. Metaph. XII $_{7,\,9}$. Treffend bemerkt Ebbinghaus (Grundz. der Psych.[2] 1905) I, S. 164: „Eine reich gegliederte und verwickelte Einheit läßt sich als solche überhaupt nicht adäquat darstellen und in wirklicher Anschauung beschreiben. Man stelle sich an, wie man wolle; um von ihr Kenntnis zu nehmen und zu geben, muß man sie zerpflücken, sonst sieht man vor lauter Totalität den Reichtum des Inhalts nicht, der sie doch allein konstituiert.“ Vgl. auch noch Nikolaus Cusanus bei Carriere a. a. O. S. 18 u. Stöckl a. a. O. III S. 41/42.

[92]) Vgl. bei Pico, Liebert a. a. O. S. 175.

[93]) Dialoghi p. 175.

einerseits als ein Bedürfnis Gottes hingestellt mit der schlechten Entschuldigung: „es gibt keine Vollkommenheit noch Schönheit, die nicht selbst einen Zuwachs erfährt, wenn sie sich mitteilt“;[94]) andererseits wird die Weltentstehung aus einer überreichen Güte Gottes[95]) erklärt. Es ist unserem Philosophen der Grund der Weltschöpfung selbst so unklar, daß die Kritik an keinem Punkte fest ansetzen kann. In klarer und interessanter Weise dagegen stellt Leone die platonischen und aristotelischen Auffassungen über die Schöpfung der Welt dar, weist sie als unzulänglich zurück, will selbst aber an dem biblischen Bericht der Schöpfung aus dem Nichts als einer nicht direkt der Vernunft widersprechenden Glaubenssache festhalten, wenn er ihn auch nicht unwiderleglich beweisen könne.[96]) In gleicher Weise wie bei den Gestirnen läßt sich auch die Gottesliebe zu der schon geschaffenen Welt verstehen.[97]) Gott liebt sie nicht etwa, um sich mit etwas, was ihm fehlt und was die Welt besitzt, zu vereinigen; das kann man von einem schlechthin vollkommenen Wesen nicht annehmen.[98]) Diese Liebe kommt vielmehr daher, daß er den Willen hat, die von ihm hervorgebrachten Dinge zu einem ihnen größtmöglichen Grad von vollkommenem Sein vermittelst der ihnen zu Gebote stehenden Fähigkeiten gelangen zu lassen; kurz, er strebt darnach, sie ihrem Ziele entgegenzubringen, sie mit sich, seinem göttlichen Wesen, zu vereinigen.[99]) Allerdings auch hier ist nach Leone nicht der Folgerung aus dem Wege zu gehen, daß der Mangel der geschaffenen, bewirkten Sache auf die Ursache, den Schöpfer, zurückgeführt werden muß.[100]) Diese

---

[94]) Dialoghi p. 256.

[95]) Dialoghi p. 218. Plato Timäus 29 DE, Phädrus 247 A. Die beiden Erklärungsversuche finden sich auch bei Campanella (vgl. Stöckl a. a. O. III S. 359)

[96]) Dialoghi p. 161 ff. Ausführlich bei Zimmels, Leo Hebräus S. 82. Leone meint, der Grundsatz nihil ex nihilo gelte nicht für eine transzendente Ursache. Eine von der mittelalterlichen Philosophie aufgestellte Behauptung, die besonders Taurellus ausführlich erörtert hat; vgl. Stöckl a. a. O. III S. 552 ff.

[97]) Zeller a. a. O. II_2 S. 329.

[98]) Dialoghi p. 128 ff. 160, 247.

[99]) Pico, Commento p. 36: ... in questo, cioè Amore Divino, lo amato ha bisogno dell' amante, e chi ama dà, e non riceve.

[100]) Dialoghi p. 133 u. 159. Vgl. S. 499 unserer Arbeit.

Schwierigkeit glaubt unser Philosoph damit beseitigt zu haben, daß er diesen Mangel nicht Gottes eigentliches Wesen berühren, sondern nur vorhanden sein läßt „innerhalb seines nur seinen Schatten hereinziehenden Verhältnisses zu den geschaffenen Dingen". Die Definition der Liebe, sich mit dem, was einem fehlt, zu vereinigen, läßt sich auch hierher übertragen, indem man zugibt, daß das göttliche Wirken, insofern es sich auf die Welt bezieht, vollkommener ist, wenn Gott die Geschöpfe mit sich vereinigt hat. Ohne die Liebe Gottes zur Welt wäre letztere in einem glücklosen Zustande. Denn abgesehen davon, daß nur durch sie die Welt überhaupt erst hervorgebracht wurde, könnte das Universum ohne die väterliche Liebe Gottes zu ihm ihn nicht wieder lieben — ebenso wie ohne vorherige Erleuchtung der Augen durch die Sonne sie diese nicht zu sehen vermögen — und ginge so der höchsten Glückseligkeit verlustig. In diesem Sinne ist in Gott Anfang und Ende der Liebe.[101]) Da Leone sich scheut, Gottes Wesen nur als ein Modell der geschaffenen Dinge anzusehen, neigt er öfters der neuplatonischen Ansicht zu, daß Gott eigentlich erhaben sei über jede Bezeichnung, er nur als ein Übersein gelten dürfe und nur der Ursprung von Schönheit, Weisheit und Liebe, nicht diese selbst sei.[102]) Gott selbst kann niemals erkannt werden, sondern nur die aus ihm emanierten drei Primalitäten. Das sei auch die Meinung Platons[103]) und die der jüdischen Tradition.[104])

---

[101]) Dialoghi p. 253ff. Diese Ansicht findet sich zuerst bei Dionysius Areopagita, der vielfach auf die Renaissancephilosophie eingewirkt (vgl. Überweg, Grundriß, 1877, I 241) und mit dieser Lehre Ficin beeinflußt hat. Sie beide nannten „die Liebe den zu sich selbst zurückkehrenden Schönheitsstrahl, der aus dem göttlichen Mittelpunkte bis in die Körperwelt leuchtend sich ergießt, dort den Beschauer mit dem Reize der Anmut entzückt und immer höher zum geistigen Urstand emporleitet" (Carriere a. a. O. I S. 27); vgl. auch Ficin Commento p. 32.

[102]) Dialoghi p. 235. Plotin, Ennead. $I_{1,8}$, $V_{8,8}$. u. a. St. Eine solch doppelte Gottesauffassung zeigt sich auch in Picos Schriften; vgl. Dreydorff, das System d. Joh. Pico (Marburg 1858) S. 26, Heptapl. p. 120, Commento p. 12.

[103]) Vgl. Plotin a. a. O.; dagegen Zeller II_1 S. 651 „der Begriff einer Emanation ist Plato fremd".

[104]) Näheres bei Zimmels, Leo Hebr. S. 50, Anm. 1.

V. Der Mensch.

Der Grund, warum erst jetzt näher die Lehren unseres Philosophen über die Stellung des Menschen innerhalb des ganzen Weltalls besprochen werden, ist schon auf Seite 400 angegeben und soll hier nun auch seine Bestätigung finden. Nachdem wir erst den Makrokosmos behandelt, ist es uns jetzt möglich zu verstehen, in welcher Weise nach Leone der Mensch einen Mikrokosmos darstellt. So hält er den Mann für ein Abbild des Himmels, die Frau für das der in der Entwicklung tieferstehenden Erde.[105]) Beide zusammen bilden den Menschen. In Frau und Mann sind die einzelnen Weltarten nochmals örtlich getrennt vorhanden.[106]) Der menschliche Teil unter dem Zwerchfell spiegelt die niedere Welt des Entstehens und Vergehens ab, wo gleichsam das, was der einzelne Mensch stets von neuem an Materie benötigt, immer wieder geschaffen wird. Die einzelnen Organe des mittleren körperlichen Teils vom Zwerchfell bis zur Schulter werden in einen der heutigen Zeit ungenießbaren, bis ins kleinste ausgeführten Vergleich zu den verschiedenen Himmelskörpern gebracht. Der oberste und wertvollste Teil des Menschen, die ihm unter den niederen Wesen allein eigentümliche Seele ist ein Abbild der geistigen Welt,[107]) insofern sich bei beiden je drei Teile entsprechen. Die „sensuale Seele“ entspricht der „Weltseele“, welche die Natur der niederen Welt leitet. Der „potentielle Intellekt“ entspricht dem „Weltintellekt“, der die der höheren Welt leitet. Der „aktuale Intellekt“ endlich, durch den der potentielle erst in die Wirklichkeit geführt wird, entspricht dem göttlichen Prinzip.[108]) Daß der Mensch so alle Grade irdischer und himmlischer Entwicklung in sich vereinigt, ist das größte Wunder.[109]) Diese Sucht nach Analogien erstreckt sich bei

---

[105]) Dialoghi p. 50. Aristot. De anima III_3 737a.

[106]) Dialoghi p. 53ff.

[107]) Vgl. Aristot. De anima $III_{8.1}$. ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι (d. h. der Form, nicht dem Substrat nach) πάντα.

[108]) Weltseele und Weltintellekt werden sonst von Leone nicht getrennt. Hier ein offenbarer Einfluß von Plotin Enn. $II_{9,1}$.

[109]) Plato, Philebus 30 u. a. St. Pico, Heptapl. p. 23, 101—03, 151. Commento p. 29: La natura dell' uomo quasi vincolo, e nodo del Mondo. Ficin,

Leone auch auf das Verhältnis der einzelnen menschlichen Teile zueinander. So wird eine Übereinstimmung zwischen den menschlichen Zeugungsteilen und den Außengliedern des Kopfes bezüglich ihres Seins und Tuns eruiert.[110]) Alle Organe mußten hier beim Menschen — ein Gedanke des Aristoteles — „διφυῆ gedoppelt vorkommen, weil der Körper überhaupt unter dem Gegensatz des Oben und Unten, Vorn und Hinten, Rechts und Links stehe.“ [111]) Bei den Gestirnen war aber z. B. diese Teilung nicht nötig, weil sie Wesen von größerer Einfachheit und Geistigkeit sind. Auch die Entstehungsursachen der Liebe verbindet der Mensch alle in sich. Wie die fünf allgemeinen Gründe der Liebe, die vom Tiere an auftreten, auch auf das menschliche Wesen anwendbar sind, dessen wurde schon auf Seite 397 u. ff. Erwähnung getan. Aber auch die für die Gestirne besonders geltenden Gründe finden sich gleichfalls im Kleinen bei ihm.[112]) Im Laufe der Betrachtung muß noch öfters auf diesen Mikrokosmosgedanken hingewiesen werden. Von den Sinnen des Menschen sind die niedrigsten der Tast- und Geschmacksinn, aber sie sind zugleich die für das individuelle Sein des Menschen[113]) und für die Fortpflanzung der Gattung wichtigsten. Die drei anderen Sinne (Sehen, Hören, Riechen) sind nicht so notwendig zur Erhaltung des menschlichen Individuums, sondern nur bequem und angenehm.[114]) Die erstangeführten Sinne schädigen beim übertriebenen Gebrauch den Menschen.[115]) Deshalb hat es die Weisheit der Natur so eingerichtet,[116]) daß der Mensch sich bei Benützung

Della relig. christ. p. 84: Quale atto è più potente che 'l copulare gli estremi in una persona.

[110]) Dialoghi p. 49.

[111]) Zeller a. a. O. II_2 S. 496 Anm. 3. Aristot. de part. anim. III_7.

[112]) Unsere Arbeit S. 497. Näheres bei Zimmels a. a. O. S. 96. Den dort angeführten Entstehungsgrund der Liebe aus der gleichen Konstellation bei der Geburt vergleiche man mit Ficins Worten im Commento p. 117.

[113]) Dialoghi p. 28 ff.

[114]) Vgl. Aristot. De anima III_{12} Tast- und Geschmackssinn sind eng mit dem Körper verbunden. Die anderen Sinne sind nur τοῦ εὖ aber nicht τοῦ εἶναι ἕνεκα vorhanden.

[115]) Quanto maggior diletto si ha nel tatto e nel gusto, tanto ne avviene spesso più grave e maggior danno alla vita. Ficin, Della vita sana p. 103.

[116]) Timäus 73A.

dieser beiden Sinne an ihnen rasch sättigt. Sehen, Hören und Riechen jedoch erleiden von seiten der Natur keine so baldige Beschränkung und werden nicht so schnell zum Überdruß;[117]) viel weniger noch die Vorstellungen der Phantasie, wie Ehre, Reichtümer. Am allerwenigsten übersättigend sind die Funktionen des Intellekts. Die Übersättigung wächst im umgekehrten Verhältnis zum geistigen Aufsteigen der Sinne. Von den drei höheren Sinnen ist das Gesicht der höchststehende.[118]) Dieser Sinn wird von unserem Philosophen so geschätzt, daß er ihn sogar mit dem Intellekt in Vergleich setzt, ihn als Vorstufe von diesem ansieht und zwischen beiden Parallelen zieht: Ausführungen, die schon von Plato[119]) ab — entsprach das ja auch ganz dem griechischen Naturell — bei den Philosophen üblich und besonders zur Renaissancezeit beliebt waren. Beim Tiere dient das Auge nur zur Erhaltung des Körpers, dem Menschen ist es die Quelle für die intellektuelle Erkenntnis, perchè per le cose corporee si conoscono l'incorporee.[120]) Durch den Anblick der Bewegung der Himmelskörper kommen wir zur Erkenntnis des Unkörperlichen und der Existenz Gottes. Das Auge ist so gleichsam ein „Spion des Intellekts".[121]) Es „denkt sinnlich", während der Intellekt umgekehrt als ein „geistiges Gesicht" zu bezeichnen ist. Die Vorbedingungen der Wirkungsmöglichkeit dieser beiden Gesichte laufen parallel nebeneinander her. Keines von ihnen kann nämlich sehen, ohne daß es Beleuchtung hat; das eine nicht ohne die der Sonne, das andere nicht ohne die des göttlichen Intellekts. Wie das Auge dem Denken nahe steht, beweist die Bemerkung Leones, daß die Sonne der Schatten des göttlichen Intellekts ist; also kein Körper, sondern ein formal geistiges Prinzip.[122]) Drei Dinge müssen

---

[117]) Dialoghi p. 27.

[118]) Dialoghi p. 107 ff.

[119]) Timäus 47 A B.

[120]) Ficin, Commento p. 34: la cognizione umana comincia dai sensi e però per quelle cose che noi veggiamo più prestanti nei corpi, sogliamo spesso delle divine dare giudizio. Per le forze delle cose corporali investighiamo la potenzia di Dio, per l'ordine la sapienzia, per la utilità la bontà divina.

[121]) Phädrus 250 Schluß und Ficin, Commento p. 211: vedere udire, che sono le porte dello animo.

[122]) Vgl. M. Ficino, Della vita sana, Firenze 1568, p. 54: E pure non altrimenti è stata la nostra mente creata per cercare di là (la verità) e fruirla,

zur Verwirklichung des Denkens vom göttlichen Intellekt beleuchtet werden: 1. il viso intellettuale, 2. l'oggetto, 3. il mezzo; drei zur Verwirklichung des Sehens: 1. il viso corporeo, 2. l'oggetto, 3. il mezzo.[123]) Das Auge ist wie der Intellekt mehr aktiv tätig, während die anderen Sinne mehr oder weniger passiv aufnehmend sind. Das Gesicht hat ferner den Vorteil vor den anderen Sinnen, daß es den Gegenstand, auf den es ankommt, nicht durch Berührung erkennt, sondern ihn in seiner Einheit, gleichsam in seiner formalen Seite gewahr wird.[124]) Unabhängig von der einzelnen Materie kann es bis in die entferntesten Gegenden des Himmelszeltes schauen.[125]) Käme es beim Erkennen nur auf Auge oder Gehör an, dann würde jeder ein Liebhaber von Gemälden, Musik und Gedichten usw. sein, da doch alle die Physis dieser beiden Sinne besitzen. Deren Krone ist aber erst die Psyche des Menschen. Über den Begriff der Seele herrscht bei Leone die größte Unklarheit, indem er bald mit Plato[126]) aus der Heterogenität der

---

che si sia stato fatto l'occhio per riguardare il lume del sole. E (come il nostro Platone dice) come la vista nostra non vede mai cosa alcuna se non nello splendore istesso del sole, che è il sommo visibile; cosi l'intelletto nostro non apprende, ne intende mai cosa alcuna, se non nel lume istesso del sommo intelligibile, cioè del grande Iddio, nel lume dico, che ci è sempre e in ogni parte presente e che illumina ogni huomo. Vgl. auch Ficin, Commento p. 13 u. 24 u. 200, ferner Pico, Commento p. 45, p. 110/111, Heptapl. p. 67, 92, 138. Die Vergleichung Gottes mit dem Lichte findet sich auch im jüdischen Schrifttum, in dem Gott als „Lichtwolke“ bezeichnet wird. Vgl. zum Ganzen auch Goethe: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft“ usw. Unser Philosoph der Liebe mußte der Sonne eine so erhabene Stellung im Weltall zuweisen, denn „Sonne und Liebe stehen in urältestem Zusammenhange. Die Sonne ist die Kraftquelle der Erde, Liebe ist die konzentrierteste Kraft des Erdenlebens.“ Bölsche a. a. O. III S. 38.

[123]) Zimmels a. a. O. S. 88.

[124]) Vgl. Goethe 1873 XX S. 57: „Das Gesicht ist der edelste Sinn; die andern vier belehren uns nur durch die Organe des Takts: wir hören, wir fühlen, riechen und betasten alles durch Berührung, das Gesicht aber steht unendlich höher, verfeint sich über die Materie und nähert sich den Fähigkeiten des Geistes.“

[125]) Ficin, Commento p. 93: In che modo la piccola pupilla dell' occhio tanto spazio del Cielo piglierebbe, se lo pigliasse in modo corporale? in nessuno.

[126]) Dialoghi p. 54. Timäus 69 D ff. 83 B, 90 A, Resp. IV 439 B.

Bewußtseinsformen auf die Verschiedenheit ihrer Träger, auf räumlich auseinandergelegene Seelenteile schließt, bald der seit den Peripatetikern häufig vertretenen Ansicht der Seeleneinheit zustimmt.[127]) So wird an einer Stelle von unserem Philosophen auf die Frage der Sophia, warum bei einer intensiven Denktätigkeit die Sinne ihre Tätigkeit einstellen, da sie doch weder ihrer Qualität nach noch örtlich mit dem Denkprozeß zusammenfielen, die Antwort gegeben, daß die Seele eben ein unteilbares Ganze sei, das nur potentiell den ganzen Körper bis in die äußersten Teile durchleuchte. Man nenne sie eben nur geteilt wegen der verschiedenen Operationen, die den einzelnen Sinnen noch als charakteristisches Moment zugehörten.[128]) Es verhalte sich hier wie mit der Sonne, welche eins sei, sich aber doch gemäß der Zahl und Verschiedenheit der Orte, auf die sie trifft, vervielfältige.[129]) Leone nimmt es jedoch nicht mit der Seeleneinheit sehr ernst, denn an einer anderen Stelle[130]) vertritt er wiederum die alte Ansicht der Seelendreiteilung und behandelt infolgedessen auch den Begriff der Erkenntnis Gottes und der Dinge in ganz mittelalterlicher Weise. Ein näheres Eingehen darauf verlohnt nicht.[131])

Das Erkennen ist eine conditio sine qua non der Entstehung der Liebe; der Wille steht zu ihm im Abhängigkeitsverhältnis.[132])

---

[127]) Dialoghi p. 105. Seit Strato: Zeller a. a. O. II_2 S. 918; auch bei den Stoikern, die der Renaissancezeit besonders durch die Lektüre Ciceros bekannt waren und bei Plotin, Enn. IV 3, 3. 4, 20 und noch weiterhin im ganzen Mittelalter.

[128]) Tertullian (de anima 14) verdeutlicht diese Ansicht sehr schön, indem er die Seele mit einem Luftstrom vergleicht, der in der Orgel in den verschiedenen Pfeifen verschiedene Töne hervorruft. (Volkmann a. a. O. I S. 22).

[129]) Ficin, Commento p. 193: Quanto quella luce del Sole che sista in se medesima pura una, inviolata supera lo splendore del sole, il quale per l'aria nebulosa è disperso, diviso, maculato ed oscurato.

[130]) Dialoghi p. 113 ff.

[131]) Wie Plato mit dem θυμοειδές läßt sich auch Leone hier von ästhetischen Rücksichten leiten. Dasselbe bei Ficin.

[132]) Dialoghi p. 4. Aristot. De anima III_{10} 433a. Darum konnte auch Leones Philosophie so universalistisch ausfallen, denn der Wille ist nur auf das Praktische, Vielfältige gerichtet, während der Intellekt dem Spekulativen, Allgemeinen zugewandt ist.

Nur das, was man erkennt, kann man lieben: ignoti nulla cupido.[133]) Mit dem Erkennen eines Dinges jedoch muß zugleich die Erkenntnis verbunden sein, daß dasselbe gut und vorteilhaft für uns sei. Der Wille stempelt aber nicht etwas zu einem Gut für uns, sondern das ist das wahre Gut, das die Allgemeinheit als Gut erkennt.[134]) Wenn manche Menschen das Schlechte begehren, tun sie das nur aus Irrtum.[135]) Sie überschätzen in einem Dinge das Gute, während es schlecht genannt werden muß, weil in ihm das Schlechte überwiegt. So läßt man sich immer im Hinblick auf das objektiv Gute,[136]) das in jedem geliebten Dinge — schon überhaupt infolge seiner Existenz —, wenn auch im geringsten Maße vorhanden ist, erst zum Schlechten hinreißen. Diese gräzisierende Darstellung wäre verständlich, wenn Leone wie Plato dem Schlechten nur ein Scheindasein zuschreiben wollte. Wenn auch vieles für diese Annahme spricht, bestimmt hat sich darüber unser Philosoph nicht ausgesprochen. Hat das Erkennen einmal die Liebe entfacht, entflieht sie, stark geworden, ihrer Mutter und gibt sich zügellos dem geliebten Gegenstande hin, obgleich das dem Liebenden zum Nachteil ausschlägt.[137]) Denn derjenige, der stark ein Ding liebt, liebt sich selbst nicht, was gegen alle ‚gewöhnliche Vernunft' ist. Alle Einflüsse auf den Menschen, wenn auch starke, lassen doch immer noch den menschlichen Willen frei; der Einfluß der Liebe bindet gerade umgekehrt zuerst den Willen[138]) und dann auch den

---

[133]) Ficin, Commento p. 177. Dem Erkennen eines Dinges muß selbstverständlich die Existenz desselben vorangehen. Die Reihenfolge ist wie be den Stoikern und Augustin: esse nosse velle.

[134]) Dialoghi p. 242. Leone stützt sich dabei auf Aristoteles, weil dieser erklärt, nicht das sei das Gut, was man begehrt, sondern das, was alle begehren (vgl. Nik. Ethik VIII_3 Schluß).

[135]) Pico, Commento p. 39.

[136]) Mit diesem „alten Schulsatz" hat erst Kant vollständig gebrochen. Volkmann a. a. O. II S. 422.

[137]) Dialoghi p. 30ff.

[138]) „Die Liebe ist von unserem freien Willen unabhängig. Denn frei wollen können wir nur das, was aus dem Denken, der Überlegung und Beratung hervorgeht. Wer aber erklärte, er hätte sich überlegt, diesen Mann oder dieses Weib zu lieben, den würden wir nicht für echt halten." Teichmüller a. a. O. S. 85.

ganzen Menschen. Da die Zurücksetzung des eigenen Ich hinter eine andere Wesenheit aus Liebe zu ihr den Kern und das Erhabene der Liebesbetätigung bedeutet — wie noch gezeigt werden wird [139]) — alles das aber, dem das höchste Wertprädikat zukommt, nach Leone im Einklang mit der höchsten Wertkategorie, der Vernunft, bleiben muß, nennt unser Philosoph diese Hintansetzung des eigenen Selbst hinter dem der geliebten Sache die „außergewöhnliche Vernunft“. Diese ist höher als die ragione ordinaria zu veranschlagen, weil sie uns mit Recht rät, das weniger wertvolle Ich dem vollkommneren geliebten Ding nachzusetzen.[140]) Das sind die Vorbedingungen und der Verlauf der Liebe.

Worauf bezieht sich die menschliche Liebe?[141]) Plato sagt, auf das Schöne und zugleich Gute;[142]) Leone stimmt dem nicht bei. Für ihn sind schön und gut keine identischen Begriffe, sondern das Schöne ist eine Zugabe, die einem Guten anhaften kann, aber nicht notwendiger Weise muß, und zwar geistiger Art, denn das Schöne wird durch die mehr geistigen Sinne (Sehen, Hören) wahrgenommen.[143]) Die anderen Sinne haben nicht die Fähigkeit, ein Ding als schön zu empfinden, sondern nur als gut, d. h. als ihnen nützlich. Speisen, Getränke, gemilderte Luft können nicht als schöne, sondern nur als gute Dinge gelten und allein in Beziehung auf diese Eigenschaft geliebt werden.[144]) Das Gute ist der weitergehende Begriff,[145]) und

[139]) S. 513 unserer Arbeit.

[140]) Ficin, Commento p. 157.

[141]) Dialoghi p. 134ff.

[142]) Gorgias 474C, Symposion 201A: εἰπέ τἀγαθὰ οὐ καὶ καλὰ δοκεῖ σο εἶναι; Ἔμοιγε. Timäus 87 C.

[143]) Das Schöne ist subjektiver Art, das Gute aber schon gut, ehe es vorgestellt und empfunden wird. Das Schöne und Häßliche ist den Begriffen schmackhaft und unschmackhaft zu vergleichen; das Gute und Schlechte den Begriffen süß und bitter. p. 131: nell' apparentia piu loco ha il bello ch'el buono e nell'essistentia piu il buono che' il bello.

[144]) Teichmüller a. a. O. S. 235. „Es zeugt von einer oberflächlichen Beobachtungsweise, wenn man glaubt, die Liebe sei ihrem Wesen nach auf die Schönheit gerichtet . . . Die Schönheit ist nur eine Auszeichnung unter unzählig vielen andern, und sie kann nur wirken auf solche, die dafür einen besonders regen Sinn haben.“

[145]) Pico, Commento p. 37: il bello dal buono è differente; come una specie dal suo genere. Teichmüller a. a. O. S. 205.

so trifft denn hier die Definition des Aristoteles[146]) mehr zu als die des Plato, wenn er die Liebe im allgemeinen als das Streben nach dem Guten bezeichnet. Um mit Plato jedoch nicht in Widerspruch zu kommen, schiebt Leone ihm die Ansicht unter, als ob er in seinem „Gastmahl" nur die durch die höheren Sinne verursachte Liebe im Auge gehabt hätte.[147]) Bevor die Leonesche Definition der Liebe behandelt wird, soll der verwandte Begriff der Sehnsucht erörtert werden, um so denselben möglichst von dem der Liebe abzugrenzen und die präzise Fassung der Definition der Liebe besser verstehen zu können.[148]) Das Begehren eines Menschen geht immer auf eine noch nicht vorhandene oder wohl existierende, aber noch nicht in seinen Besitz gekommene Sache. Allerdings gilt auch hier die Reihenfolge esse nosse velle, aber der Begriff des esse muß auch auf die Möglichkeit eines Seins ausgedehnt werden. Allerdings nach einem nicht einmal der Möglichkeit nach vorhandenen, überhaupt nicht existieren könnenden Ding oder Zustand sehnt sich der Mensch gar nicht.[149]) Nicht kann eingewendet werden, daß die meisten Menschen nie zu sterben wünschen[150]) und damit doch ein Ding der Unmöglichkeit erstreben, denn viele halten das irdische unbegrenzte Weiterfortleben nicht für etwas Unmögliches nach den Exempeln eines Henoch und Elia, und wenn sie auch die Gewährung desselben für einen wunderbaren Eingriff Gottes ansehen, ersehnen sie doch für sich ein gleiches Wunder. Ferner kann das Begehren nach diesem Zustand nicht als ein Streben nach der Verwirklichung und Besitzergreifung einer neuen Sache gelten, sondern nur als ein Streben, ein schon im Besitz befindliches Ding, das Leben, nicht zu verlieren. Dagegen wird sich kein Mensch darnach sehnen, plötzlich fliegen zu können. Für die Erregung des Begehrungsgefühls ist die Existenzmöglichkeit des begehrten Dinges Voraussetzung.[151]) So kann der Kranke Gesundheit her-

146) Nik. Ethik I_1.
147) Vgl. unsere Arbeit Seite 389.
148) Dialoghi p. 4.
149) Dialoghi p. 188.
150) ibid. p. 189.
151) Dialoghdi · 4 ff.

beisehnen, weil er sie in dem Gesunden als existierend erkennt, oder weil sie schon in ihm selbst vor seiner Krankheit wirkliches Sein hatte. So erstrebt der Kinderlose Kinderbesitz, da er diesen bei anderen Menschen vorgefunden und als angenehm erkannt hat. Die Existenz dieser Objekte genügt, um das Streben zu verursachen, ähnliche noch nicht vorhandene in Besitz zu bekommen. Solche Gegenstände sind dann nur reine Vorstellungsdinge, gewonnen aus den ihnen ähnlichen Vorstellungskomplexen.[152]) Dem Dargelegten entspricht die Definition des Begehrens als eines Willensimpulses nach dem aktualen Sein eines als gut erkannten mangelnden Dinges oder nach dem Besitz eines schon existierenden für gut gehaltenen Dinges.[153]) Liebe setzt auch einen Nichtbesitz voraus,[154]) aber mit dem Unterschiede, daß zur Erregung der Liebe der Besitz eines Dinges schon notwendig ist und dieser insofern geliebt wird, als man ihn mit jedem Augenblick von neuem und intensiver erstrebt. So ist Liebe ein Affekt, sich mit einer schon erworbenen, als gut erkannten Sache immer noch inniger zu vereinigen.[155]) Um die Verbindung mit einem solchen Gegenstande voll zu genießen, ihn vollständig zu besitzen, muß man in ihn — wie der technische Renaissanceausdruck heißt — sein eigenes Ich umformen. Man lebt nicht mehr in sich, sondern in dem geliebten Gegenstande[156])

---

[152]) In der modernen psychologischen Sprache ist dafür das Wort Phantasievorstellungen geprägt. Ebbinghaus a. a. O. I, S. 525, 527, 554.

[153]) Ganz analog nennt v. Ehrenfels (Werttheorie I, 6, 18) Begehren alles Wünschen, das gerichtet ist „entweder auf die Existenz oder die Entstehung eines Dinges."

[154]) Dialoghi p. 26. Deshalb kommt Leone auch einmal dazu, Liebe und Begehren für identische Begriffe zu halten, p. 123. Wohl auch unter dem Einfluß von Plato, der auch keine strenge Scheidung macht.

[155]) Dialoghi p. 6 u. 123. Vgl. Plato, Symposion 200D: σκόπει οὖν, ὅταν τοῦτο λέγῃς, ὅτι ἐπιθυμῶ τῶν παρόντων, εἰ ἄλλο τι λέγεις ἢ τόδε ὅτι βούλομαι τὰ νῦν παρόντα καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον παρεῖναι, ebenda 206 A. Pico, Commento p. 34.

[156]) Dialoghi p. 132. Pico, Commento p. 93: . . . è necessario non solo nella mente avere di quella cosa buona cognizione, ma in quella trasformarsi. So suchte abenteuerlich genug Campanella „die Gesichtszüge der Männer, an die er schrieb, so viel als möglich nachzubilden, und äußerte gegen Gaffarelli:

und überhäuft diesen mit Wohltaten, rein aus Selbstliebe, weil man damit sich nur Gutes tut. Und ist gar der geliebte Gegenstand ein beseeltes Wesen, so erfährt die Liebe erst ihre richtige Steigerung durch ihre Erwiderung von seiten der geliebten Person. Das Verhältnis der beiden verwandten Willensäußerungen Liebe und Begehren zueinander wird noch näher charakterisiert durch die Beziehung auf die drei Begriffe ergötzlich, nützlich, sittlich gut, unter die nach Leone alles Begehrens- und Liebenswerte gruppiert werden kann.[157]) In Anwendung auf ergötzliche, angenehme Dinge fällt Liebe und Begehren zeitlich zusammen. Der Trinker liebt und begehrt den Wein, bevor er ihn getrunken. Nach dem Genuß tritt nur ein Gefühl der Befriedigung und bei übermäßiger Fortsetzung desselben sogar Abscheu ein.[158]) Man kann das, was Leone hier sagt, ergänzen, indem man das Ergötzliche als Begleiterscheinung der periodischen Funktionen auffaßt wie bei der Nahrungsaufnahme und dem damit verbundenen Schmecken oder der Sexualfunktion.[159]) Gerade infolge ihrer Periodicität kann vom Gefühl der Liebe und des Begehrens die Rede sein, aber nur so lange, bis der Trieb gestillt ist. Liebe und Begehren nach dem Besitz des Nützlichen ist

---

„Wenn es jemandem gelänge, eines Andern Züge, Mienen und Geberden ganz genau und vollkommen nachzuahmen, so würde er ganz gewiß an sich selbst erfahren, wie dem Nachgeahmten bei diesem Aussehen zu Mute ist.“ Carriere a. a. O. II, S. 241. Vgl. ferner Arnaldo della Torre a. a. O. p. 696. Ficin, Commento p. 157: ogni pensiero della Amante si rivolge più tosto al servizio dello amato che al suo bene. Et l'Anima lascia indietro il ministerio del corpo suo e sforzasi trapassare nel corpo dello amato. Ibid. p. 43: Muore amando qualunque ama; perche il suo pensiero dimenticando se, nella persona amata si rivolge. Vgl. Volkmann a. a. O. II, S. 431/32. Teichmüller a. a. O. S. 68: „Hingabe des Ich an ein andres Ich; im strengen Sinne müßte eine solche Hingabe, wenn sie möglich wäre, zugleich der Tod der Person sein. Kätchen v. Heilbronn, Wittwenverbrennung der Indier.“ Von Ficin wird auch Commento p. 237 Artemisia moglie di Mausolo, Re die Caria genannt, welche die Asche ihres toten Mannes im Wasser trank.

157) Dialoghi p. 8. Aristot. Nik. Ethik VIII_2 δοκεῖ γὰρ οὐ πᾶν φιλεῖσθαι, ἀλλὰ τὸ φιλητόν· τοῦτο δ'εἶναι ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον. Vgl. Ficin (A. della Torre a. a. O. p. 638): Tre sono i fini che gli uomini pongono al loro operare o la virtù o il piacere o la richezza.

158) Vgl. Volkmann a. a. O. II S. 409.

159) Vgl. Ebbinghaus a. a. O. I S. 549/50.

an kein menschliches Organ gebunden; es ist eben nichts Triebhaftes, dem durch die menschliche Natur ein Ziel gesetzt ist, sondern ein Wollen; und zwar treibt hier die Denkkraft den Willen an das Nützliche z. B. Reichtum zu erwerben, und wenn man ihn besitzt, eifert der durch keine Naturgesetze beschränkte Willen an, ihn immer noch in größerer Einigung und intensiver sich anzueignen.

So verdeutlicht sich auch die Behauptung unseres Philosophen, daß in Beziehung auf das Nützliche Liebe und Begehren zeitlich getrennt aufträten, daß wir den Reichtum ersehnten, wenn wir ihn nicht hätten, ihn liebten, wenn wir ihn besäßen. Ist das Streben nach Ergötzlichem rein sinnlicher Art, das nach dem Nützlichen eine Verbindung von sinnlichem und verstandesmäßigem Begehren, so ist die Liebe und das Begehren nach dem Sittlichguten[160]) reine Verstandessache. Dieses besteht darin, Tugend und Weisheit zu ersehnen und zu lieben, ein Hauptziel für den Menschen, da gerade diese Art von Liebe ihn von den niederen Geschöpfen unterscheidet, also seine Wesenheit ausmacht. Diese Liebe hat ihre Entstehung in der den Menschen eigentümlichen intellektuellen Seele, durch die er eigentlich erst den Namen Mensch verdient.[161]) Wie beim Ergötzlichen stellt sich schon vor dem Besitz eines sittlichen Gutes Liebe und Begehren nach dem betreffenden Gute ein. Leone mag vielleicht hier so zu interpretieren sein, daß dieser Umstand der nur geistigen Art von Tugend und Weisheit zuzuschreiben sei. Indem man diese ersehnt beginnt man schon mit solchem Sehnsuchtsgefühl die Besitzergreifung. Ähnlich ist das Sittlichgute dem Nützlichen darin, daß man es während seines Besitzes liebt, man nämlich darnach strebt, immer mehr mit ihm sich zu einigen. Wie das Streben nach dem Nützlichen ist das nach dem Sittlichguten im Wollen begründet. Wollungen aber können unbegrenzt viele aufeinander folgen. In den meisten Gegenständen, die geliebt werden, fallen die drei Arten des Erstrebenswerten zusammen, denn die menschliche Natur ist in ihrem Streben und Wollen zu einheitlich, als daß jede Begehrung

[160]) Dialoghi p. 10: honesto. Honestum kommt in diesem Sinne sehr oft bei Cicero vor und vertritt bei ihm wie auch öfters bei Leone die Stelle des καλόν, vgl. Ritter IV, 162 ff.

[161]) Pico, Heptapl. 60 und Ficin, Commento p. 70.

nur immer einer dieser drei Arten zugezählt werden könnte.[162]) So ist das Gesundheitsstreben nicht nur ein Begehren nach Angenehmem, sondern auch nach Sittlichgutem, denn es beschränkt sich nicht auf die sentimenti materiali esteriori wie der Geschmack und der Tastsinn, sondern erstrebt auch sentimenti spirituali, ein allgemeines Lebensgefühl. Daß die Gesundheit auch wegen des Nützlichen ersehnt wird, ist unbestreitbar. Kinderbesitz liebt man wegen einer delettattione honesta, da man in seinen Kindern fortleben will, ferner der Nützlichkeit wegen, um ihnen seinen Besitz zu hinterlassen. In der richtigen gegenseitigen Liebe von Mann und Frau ist neben dem Streben nach Ergötzlichem und Nützlichen auch ein solches nach dem honestum vorhanden, eine Anschauung, die angenehm absticht von der seiner griechischen Vorbilder.[163]) Es gibt ein Streben nach wahrer Ehre, in der auch das honestum Platz greift, die man deshalb auch immer selbst nach dem Tode besitzen will.[164]) Die wahre Ehre darf aber nicht direkt als Ziel gelten, sondern nur als Belohnung für tugendhafte Handlungen und Gesinnungen. Ehre ist gleichsam nur der Index der erworbenen Tugenden.

In der Darlegung der Liebe nach Freundschaft ist Leone ganz dem Aristoteles gefolgt, die letzterer mehr würdigt als Plato.[165]) Freundschaft entsteht zwischen zwei Menschen infolge der Gleichartigkeit ihres Wesens und ihrer Interessen. Die Freundschaft aber, die nur aus einem gleichen Streben nach Nützlichem und Ergötzlichem entstanden, ist nicht die richtige, weil sie verschwindet, sobald die objektiven Beweggründe ausbleiben. Die wahre Freundschaft muß aus einer gleichen Neigung zur Tugend und zur Weisheit, aus einer gemeinsamen Begeisterung für das Gute und Wahre entspringen.[166]) Ein solches Freundschaftsbündnis allein vermag

---

162) Dialoghi p. 13ff.

163) Vgl. Plato, Zeller a. a. O. II, 1 S. 753; Aristot. Nik. Ethik VIII_{15}.

164) Eine Anschauung, die der mittelalterlichen schroff widerspricht.

165) Dem Aristoteles ersetzt dieselbe anscheinend das religiöse Gefühl, das dafür bei Plato stark vertreten ist. Vgl. Aristot. Nik. Ethik III_1 (φιλία) οὐ μόνον δ᾽ ἀναγκαῖόν ἐστιν ἀλλὰ καὶ καλὸν . . . καὶ ἔνιοι τοὺς αὐτοὺς οἴονται ἄνδρας ἀγαθοὺς εἶναι καὶ φίλους.

166) Sie unterscheidet sich dadurch von der Liebe, daß sie unbedingt Gegenseitigkeit voraussetzt. Vgl. Pico, Commento p. 34, 36. Ficin bei della

zwei Menschen gegenseitig innig zu verknüpfen, und dieses hat auch „der Philosoph“ im Auge, wenn er sagt: il vero amico è un altro se medesimo.[167] Die gleiche Neigung zur Tugend verursacht in ihnen beiden eine Entfernung vom Materiellen, ein Abstrahierenkönnen von ihrer gegenseitigen körperlichen Getrenntheit und eine Identifizierung ihres Denk- und Willensinhaltes, so daß eine solche Freundschaft aus zwei Personen eine macht.

Gott ist das höchste Gut und faßt infolgedessen das Sittlichgute aller Dinge in sich.[168] Die Liebe zu ihm ist auch die erhabenste und vollkommenste, die der Mensch erreichen kann, und die von dem wahren Weisen am meisten erstrebt wird. Diese Liebe ist etwas ganz Natürliches im Menschen, da unsere Seele ein kleiner Strahl der göttlichen Glorie ist. Um Weisheit und Tugend zu erwerben, hat sie immer von neuem nötig, an dem göttlichen Lichte teilzunehmen, weil sie, obwohl klar geschaffen, doch durch die Verbindung mit dem Körper an der Ausübung der reinen Erkenntnistätigkeit gehindert wird. Das göttliche Licht erleuchtet die intellektuelle Seele immer wieder von neuem und vermittelt so unsere Erkenntnis. Die Erkenntnis, daß alle unsere Weisheit von Gott stammt,[169] daß, indem wir ihn erkennen, wir das honestum eines jeden Dinges erkennen, verursacht in uns starke Liebe zu Gott, die sich in der Sehnsucht nach der größtmöglichsten Vereinigung mit ihm, in dem Streben nach Gottähnlichkeit äußert.[170] Der Behauptung, daß man Gott überhaupt nicht lieben könne, da der endliche Menschengeist die unendliche Gottheit nicht ganz zu erkennen vermöge,[171] was die eine Vorbedingung für die Erscheinung der Liebe sei, ist folgendes entgegenzuhalten: Wohl können wir die Erkenntnis, die Gottes Wesenheit

---

Torre a. a. O. p. 638. Die ganze Darlegung erinnert auch an Spinozas Gedanke der Vereinigung ex ductu rationis Ethik IV 40.

[167] Dialoghi p. 153. Aristot. Nik. Ethik IX_9 1170a ἕτερος γὰρ αὐτὸς φίλος ἐστίν.

[168] Dialoghi p. 16ff.

[169] Vgl. Spinoza Ethik V 32 u. Coroll.

[170] Plato Theätet 176B; Plotin Ennead. I_2. Freilich müßte dazu das Wesen Gottes erst näher bestimmt werden.

[171] Aristot. Nik. Ethik VIII_{16}.

erschöpft, nicht haben — sonst wären wir ja selbst Gott —, folglich auch nicht die Liebe zu Gott besitzen, die seinem Wesen rechtmäßig zukäme. Aber soweit es uns nach der Beschaffenheit des eigenen Geistes möglich ist, ihn zu erkennen, so stark können wir ihn auch lieben.[172]) Gerade aber dadurch, daß man nur einen Teil der Gottheit erfaßt, wird man durch die Liebe angereizt, nach der Erkenntnis des Ganzen zu streben, und so steigern sich wechselweise Liebe und Erkenntnis und heben sich einander immer gleichsam über sich selbst hinaus. Da aber die göttliche Wesenheit die erlangte Stufe der menschlichen Erkenntnis stets noch übersteigt, bleibt immer eine heiße Sehnsucht nach der noch zu erweiternden Erkenntnis Gottes im Menschen zurück, ein Streben, das niemals aufhört, selbst wenn man an die Grenzen des menschlichen Denkens gelangt ist.[173]) Dieser Eifer ermüdet nicht,[174]) ist auch nicht etwa die Ursache von Unlust oder Traurigkeit,[175]) sondern er als der auf eventuelle Erlangung einer noch höheren Erkenntnis hoffende treibt dazu, den Versuch zu wagen, noch über die Schranken des menschlichen Geistes hinauszudenken.[176]) Der Theorie nach wird allerdings in dem Augenblick der vollständigsten Erkenntnis Gottes auch die Liebe geschwunden sein, da bei einer solchen vollkommensten Einigung „nicht die geringste Spur von einem Mangel“ zurückbleibt.[177]) Besitzt man irgend einen Gegenstand, so tritt Ergötzung und Freude an dem erlangten Besitz,[178]) an der endlich vollständigen Verbindung mit dem geliebten Gegenstand ein. Sie sind das letzte Gefühl und Endziel der Liebesentwicklung, wenn

---

[172]) Ficin, Della religione christiana p. 12: L' animo pieno d' Iddio tanto nverso d' Iddio si lieva quanto dal lume divino illustrato riconosce Iddio.

[173]) Vgl. Dialoghi p. 178 ... che essendo la sapientia molto piu ampla e profonda che l' intelletto humano, chi piu nuota nel suo divino pelago, conosce piu la sua larghezza e profondita, e tanto piu desia di arrivare alli suoi perfetti termini, à lui possibili, e l' acqua sua è come la salata, che à chi piu di quella beve piu sete pone. Pico, Commento, p. 95.

[174]) Plotin Enn. V 8 c. 4. τῆς δὲ ἐκεῖ θέας οὔτε κάματός ἐστιν.

[175]) Spinoza, Ethik III 59.

[176]) „Der Mensch muß bei dem Glauben verharren, daß das Unbegreifliche begreiflich sei, er würde sonst nicht forschen.“ (Goethe.)

[177]) Dialoghi p. 26.

[178]) Dialoghi p. 125 ff., 240 ff.

auch das erste in der Absicht des Liebenden. Sie sind die Krone der Entwicklung und als Endpunkt wahrer Liebe nichts Verwerfliches. Allerdings ist, um wieviel die sensuale Liebe hinter der intellektüalen zurücksteht, in demselben Grade die intellektuale Ergötzung wertvoller als die sensuale.

Wir sind am Ende unserer Darstellung. Die Arbeit hat es sich zur Aufgabe gemacht, helleres Licht auf die Naturphilosophie eines Renaissancephilosophen zu werfen und somit überhaupt einen Beitrag zum Verständnis der Renaissancephilosophie zu geben. Die Gedanken Leone Medigos „sind nicht bei so poetisch-festlicher Gelegenheit, wie die des Marsilius entstanden, bei jenem Gastmahle nämlich, durch das die Neuplatoniker den Geburtstag ihres Meisters, den 7. November, unter den Auspizien Lorenzos des Prächtigen und überdies im Hause eines Correggio feierten. . . . Sie blühten nicht in den Gärten der neuen Akademie, sondern sie enstanden unter den Dornen der Verbannung; daher stammt auch ihre größere Originalität.“ [179]) Die letzten Worte des zu feurigen Spaniers sollen dahin modifiziert werden, daß allerdings die Dialoghi di amore unseres Philosophen bisweilen die Werke Ficins und Picos an Geistestiefe übertreffen und deshalb ein allgemeineres Interesse schon verdienen, daß aber doch der Einfluß Ficins auf Leone in allen wichtigeren philosophischen Punkten zu verspüren ist.

Leones Lehre vom Weltall ist allerdings der Vorbote eines neuen Denkens, [180]) sie hat schon für die Naturerkenntnis das leisten wollen, „was die französische Revolution für die Ethik und Politik getan hat“. Leone schon hat „das Prinzip der égalité und fraternité betreffs der Naturphänomene“ [181]) durchzuführen sich bemüht.

---

179) Marcelino Menendez, Historia de las ideas estéticas en España in der Zimmelsschen Übertragung (Neue Studien S. 4/5).

180) Leone hat in bezug auf sie zwei Welten in sich. „Sein geistiger Habitus trägt einen Januskopf. Das eine Antlitz schaut zurück mit Liebe und Gefallen auf die Vorstellungskreise und Spekulationen des Mittelalters, das andere Antlitz jedoch hinein in die Gegenwart mit offenen lebensfrischen Blicken“ (Dilthey, Auff. u. Analyse d. Menschen im 15. u. 16. Jahrhundert, Arch. f. Gesch. d. Philos. IV, S. 609).

181) Worte Barachs über G. Bruno, Philos. Monatshefte, Leipzig 1877, XIII, S. 193/194.

Und das hat er mit einer Begeisterung getan, die direkt erstaunlich ist, wenn man bedenkt, wie wenig er gerade die Wohltat der Gleichheit und Brüderlichkeit an sich erfahren durfte. Er besaß „Selbstentäußerung und Selbstvergessenheit genug, um die von erhabenem dichterischen Schwunge beflügelten Dialoge über die Liebe zu schreiben, welche ein Lobgesang auf die ewige, allmächtige und unwiderstehliche Liebe genannt werden können.“[182]) Das beweist gerade am besten, wie fest Leone von der Überzeugung einer alleinenden, allbeglückenden Liebe durchdrungen war.

---

[182]) B. Münz a. a. O. S. 434.

XIX.

Gedankengang und Anordnung der Aristotelischen Metaphysik.

Von

Albert Goedeckemeyer in Göttingen.

I.

Es ist eine der unerfreulichsten Erscheinungen in der philosophischen Literatur, daß uns das historisch wie sachlich wichtigste Werk des griechischen Dogmatismus, dessen Bedeutung für die Geschichte der dogmatischen Philosophie überhaupt gar nicht überschätzt werden kann, in einem nur äußerst mangelhaften Zustande erhalten ist. Zwar hat die philologische Textkritik der Aristotelischen Metaphysik im Laufe des letzten Jahrhunderts vieles zu bessern vermocht, auch haben die Bemühungen zahlreicher Forscher um eine sachgemäße Bestimmung der Textfolge neben argen Übertreibungen, wie sie die Werke Essens (Ein Beitrag zur Lösung der Aristotelischen Frage Cap. II f.; Das Buch Z der Aristotelischen Metaphysik) enthalten, auch manche Erfolge gezeitigt, und damit das Verständnis des Werkes zweifellos gefördert, aber trotzdem kann man nicht behaupten, bereits zu einem befriedigenden Ergebnisse gekommen zu sein. Und so werden die folgenden Ausführungen, die in einigen wichtigen Punkten von den früheren Ansichten abweichen, die Frage vielleicht um ein gutes Stück zu fördern vermögen. —

Wer sich um eine Neuordnung des überlieferten Textes der Aristotelischen Metaphysik bemüht, darf zweierlei nicht außer acht lassen. Einmal die Tatsache, daß wir es in ihr nicht mit einer

von ihrem Autor selbst abgeschlossenen (Alex. in met. ed Hayd. p. 515, 8 ff.; Ascl. in met. ed. Hayd. p. 4,4 ff.) und herausgegebenen (Arist. met. M. 1, 1076 a 28 f.) Arbeit zu tun haben, sondern mit einer Sammlung einzelner mehr oder weniger vollendeter Stücke, die erst nach dem Tode des Aristoteles zu einem Werke vereinigt worden sind; und zweitens die Einsicht, daß alles Sichten und Ordnen eines mehr oder weniger verworrenen Materials eines philosophischen Werkes in letzter Linie nur von sachlichen Momenten geleitet werden kann, die allerdings nicht von außen an das Werk herangebracht werden dürfen, sondern aus ihm selbst geschöpft werden müssen. Von diesen beiden Punkten wird ihn die Beachtung des ersten der oft allzu hinderlichen Tradition freier gegenübertreten lassen, die des zweiten aber wird ihm das sicherste, ja man kann ruhig behaupten, das einzig sichere Orientierungsmittel an die Hand geben. Mit Hilfe des Gedankengangs der Aristotelischen Metaphysik wird man also das Problem ihrer Ordnung in Angriff nehmen müssen.

Die „erste Philosophie“ des Aristoteles beginnt mit der Bestimmung der Weisheit. Es wird gezeigt, wie im Laufe der Entwicklung der menschlichen Kultur immer derjenige für weiser gehalten wurde, welcher sich der mehr wissenschaftlichen oder der das natürliche Wissensbedürfnis des Menschen im höheren Grade befriedigenden Tätigkeit zuwandte, und dann aus der Überzeugung, daß alles Wissen ein Wissen von Ursachen ist, die Konsequenz abgeleitet, daß die Weisheit eine Wissenschaft ist, die es mit irgend welchen Ursachen und Prinzipien zu tun hat (A 1). Darauf wird im Anschluß an die allgemein anerkannten Ansichten über den Weisen und die Weisheit die Art dieser Ursachen bestimmt, und die Weisheit selbst nunmehr als die theoretische Wissenschaft von den ersten Ursachen und Prinzipien definiert (A 2, 982 a 4 — b 10, insbes. b 8 f.: δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων εἶναι θεωρετικήν), aus ihrem — durch den Hinweis auf ihren Ursprung aus dem Wissenstriebe noch einmal bestätigten — Charakter einer rein theoretischen Wissenschaft ihre alle anderen Wissenschaften überragende Höhe geschlossen, die sich in ihrer Freiheit, d. h. darin, daß sie allein von allen Wissenschaften um ihrer selbst und nicht

um eines äußeren, praktischen Zweckes willen besteht, und ihrer Erhabenheit dokumentiert (982 b 10—983 a 11), und endlich als ihr Ziel der Zustand eines völlig abgeklärten Wissens bezeichnet (983 a 11—23). —

Über die Bestimmung der Weisheit als der theoretischen Wissenschaft von den ersten Ursachen schreitet die Betrachtung fort mit einem Versuche, die nähere Beschaffenheit dieser Prinzipien festzusetzen. Sie knüpft dabei an das Ergebnis der Physik (II 3, 194 b 16 ff.; 7, 198 a 14 ff.) an, welche vier Ursachen, die substantielle, die stoffliche, die bewegende und die Endursache, unterschieden hatte (3, 983 a 24 — b 1), sucht zur größeren Sicherung des zu gewinnenden Resultates diese These durch eine eingehende Erörterung der hierher gehörenden Annahmen der früheren Philosophen noch zu bestätigen (3, 983 b 1—7, 988 b 18), und zieht dann in aller Kürze die Folgerung, daß auch die ersten Ursachen, mit denen es die Weisheit zu tun hat, von der Art dieser vier — sei es nun aller oder einiger — sein müssen (7, 998 b 18 f.: πρὸς δὲ τούτοις (nämlich der Richtigkeit der Ursachenlehre), ὅτι ζητητέαι αἱ ἀρχαὶ ἢ οὕτως ἅπασαι ἢ τινὰ τρόπον τούτων, δῆλον).

Auf diese Festsetzung folgt ein Passus, der zwei neue Themen ankündigt: eine Kritik der soeben besprochenen Lehren der früheren Philosophen und eine Erörterung der Aporieen, die sich bei der positiven Behandlung der Hauptfrage ergeben (7, 988 b 20 f.). Von ihnen wird das erste sogleich erledigt (A 8—10), und am Schlusse des zehnten Kapitels mit den Worten ὅσα δὲ περὶ τῶν αὐτῶν τούτων (sc. τῶν ἀρχῶν) ἀπορήσειεν ἄν τις, ἐπανέλθωμεν πάλιν (993 a 25 f.) zur Behandlung des zweiten Themas übergegangen.

Diese liegt aber weder in α vor, das vielmehr ganz andere Zwecke verfolgt (vgl. unten S. 530 ff.), noch auch in B; denn es ist eine stilistische Ungeheuerlichkeit, auf den Schluß von A den diesem Schlusse inhaltlich durchaus gleichartigen, trotzdem aber jeder Beziehung auf A entbehrenden Anfang von B folgen zu lassen, und man ändert daran auch nicht eben viel, wenn man zu dem doch immer etwas mißlichen Hilfsmittel der Interpolation greift und den Anfang von B — 995 a 27 παρεωραμένον als eingeschoben betrachtet (Christ, Arist. met. ad 995 a 19). Man kann darauf hier aber

auch um so eher verzichten, als die Fortsetzung von A klar und deutlich in K zu erkennen ist, das mit seinen Anfangsworten unmittelbar auf das gerade zuvor behandelte Thema A 8—10 Bezug nimmt und nun selbst das 988 b 20 f. versprochene zweite Thema, zu dem A 10, 993 a 25 f. überleitete, angreift: ὅτι μὲν ἡ σοφία περὶ ἀρχὰς ἐπιστήμη τίς ἐστι, δῆλον ἐκ τῶν πρώτων ἐν οἷς διηπόρηται πρὸς τὰ ὑπὸ τῶν ἄλλων εἰρημένα περὶ τῶν ἀρχῶν· ἀπορήσειε δ' ἄν τις πότερον μίαν ὑπολαβεῖν εἶναι δεῖ τὴν σοφίαν ἐπιστήμην ἢ πολλάς. εἰ μὲν γὰρ μίαν, μία γ' ἐστὶν ἀεὶ τῶν ἐναντίων· αἱ δ' ἀρχαὶ οὐκ ἐναντίαι (K 1, 1059 a 18 ff.). Usw.

Diese Einsicht hat dann freilich eine höchst wichtige Konsequenz, die die alte Vermutung, daß die richtige Beurteilung von K den Schlüssel zur Lösung der uns beschäftigenden Frage bietet, von neuem bestätigt. Es sind fast alle Forscher, so sehr sie auch in der positiven Auffassung von K voneinander abweichen, darin einer Meinung, daß dieses Buch dem endgültigen Texte der Metaphysik nicht angehören kann (vgl. den meisterhaften Aufsatz von Brandis in den Abh. der Berl. Ak. 1834 phil.-hist. Klasse S. 63 ff.; Natorp, Arch. für Gesch. der Philos. Bd. I S. 178 ff.; Christs Anm. zu 1059 a 18). Man macht dafür mit dem größten Rechte geltend, daß es nicht nur jedem guten Geschmacke, sondern auch einer vernünftigen Gedankenentwicklung durchaus widerstreitet, in ein und demselben Werke zweimal dasselbe Thema zu behandeln. Und damit ist bei der unzweifelhaften Zugehörigkeit von B zur endgültigen Fassung der Metaphysik K für mich wie für andere gerichtet (vgl. u. a. Schwegler, Die Met. des Ar. Bd. IV S. 209; Christ, Ar. met. p. XIX).

Nun hat man dieses Buch freilich dadurch zu retten gesucht, daß man in ihm eine der bei Aristoteles beliebten Wiederholungen zu erkennen glaubte, die durch einen Rückblick auf den bisherigen Gang der Untersuchung den Übergang zum Folgenden vorbereiten sollen (vgl. Zahlfleisch im Archiv für Gesch. der Philos. Bd. XIII S. 94). Solcher Wiederholungen gibt es in der Metaphysik in der Tat mehrere, vor allem Z 11, 1037 a 21 ff. und H 1, 1042 a 3 ff. Vergleicht man aber diese kurzen Rekapitulationen mit K — ich denke zunächst an K 1—8, 1065 a 26 —, so spricht das Ergebnis

dieses Vergleiches nicht gerade zu Gunsten der erwähnten Hypothese. Dort wird allerdings das, was bisher erörtert worden ist, in kurzen Zügen wiederholt und dadurch der Fortschritt der Untersuchung gefördert. In K ist das aber nicht der Fall. Denn einmal enthält K, wenn auch nur in Gestalt eines Entwurfs, eine vollständige Untersuchung, zu deren Verständnis die Parallelen in den vorhergehenden Büchern der Metaphysik (B. Γ. E.) nicht herbeigezogen zu werden brauchen; zweitens nimmt es gar keine Rücksicht auf die Bücher Z—I, in denen die ganze bisherige Erörterung ihr wichtigstes Ergebnis, die Bestimmung der Substanz, gewonnen hat; und drittens findet sich in K mindestens eine Stelle, die Erwähnung der Aporie, welche Wissenschaft es mit den mathematischen Objekten (vgl. Natorp, Arch. I, S. 186 unter Berufung auf K 4, 1061 b 22) zu tun habe, die den ganzen bisherigen Erörterungen gegenüber etwas Neues darstellt (vgl. Christ, Ar. met. p. 218 Anm.). Dazu kommt dann endlich noch der Umstand, daß die ganze Behandlung der in K bzw. B, Γ und E besprochenen Probleme in K solche Variationen und Auslassungen enthält, wie sie in einer Wiederholung nicht vorkommen könnten (vgl. Brandis a. a. O. S. 64 ff., insbes. S. 71). Ich will das im Hinblick auf die Behandlung der Aporieen an einigen zum größten Teil bisher übersehenen Punkten erläutern. Die Aporie K 1, 1059 a 39 ff. läßt die Möglichkeit der Existenz des Mathematischen in den Dingen, die von B 2, 998 a 7 ff. ausführlich besprochen wird, ganz unberücksichtigt. In der Behandlung der Aporie K 2, 1060 a 36 ff. fehlt im Unterschiede von B 4, 1001 a 4 ff. jede Rücksichtnahme auf die fundamentalen Bestimmungen über das Wesen des Eins und des Seins, was um so mehr auffällt, als auch I vorangegangen ist. Die Aporie K 2, 1060 b 20 ff. läßt die in B 6, 1003 a 6 ff. vorhandene Antithese vermissen, und die Aporie B 6, 1002 b 33 ff. wird überhaupt nicht genannt.

Unter diesen Umständen vermag ich in K eine dem Fortschritt der Gedankenentwicklung dienende Wiederholung nicht zu erblicken. Und diese Annahme wird auch dadurch nicht besser, daß man (Zahlfleisch, Arch. Bd. XIII S. 95) das Buch für eine „zu einem besonderen Zweck — der endlichen Widerlegung der platonischen

Philosophie nämlich — in besonderer Weise gehaltene Rekapitulation“ erklärt, um daraus die allerdings auffallende Berücksichtigung der Mathemathik in K 4, 1061 b 18 ff. verständlich zu machen. Denn Plato ist für K bereits abgetan. K 1, 1059 b 3 heißt es: τὰ μὲν οὖν εἴδη ὅτι οὐκ ἔστι, δῆλον, nämlich aus A 9. Und so wird man jene besondere Rücksicht auf die Mathematik allerdings einer größeren Beachtung der mathematisch gerichteten Philosophie Platos, die übrigens auch in der Behandlung der Aporie K 1, 1059 a 39 ff., wenn man sie mit ihrer Parallele in B 2, 997 a 34 ff. vergleicht, zu bemerken ist, zuschreiben müssen, daraus aber doch weder die von Zahlfleisch gezogene Folgerung abzuleiten brauchen, noch auch mit Natorp (Arch. I. S. 181 ff.) so weit gehen dürfen, das ganze Buch als unecht zu bezeichnen (vgl. Brandis a. a. O. S. 73), um so weniger, als die auf das Übersinnliche als das eigentliche Objekt der Metaphysik bezüglichen Stellen K 2, 1060 a 10 f., 24 f., 1060 b 2, die das stärkste Argument Natorps (a. a. O. S. 185 ff.) bilden, schon in A 8, 989 b 23 ihre Vorbereitung und in B 4, 999 b 2 ff. ihre Parallele besitzen. Man wird sich vielmehr mit der Annahme begnügen können, daß Aristoteles das Buch K 1—8, 1065 a 26 zu einer Zeit entworfen hat, als er dem Einflusse der Platonischen Philosophie noch mehr unterlag als später, wir in ihm also, wie Brandis (a. a. O. S. 73) meinte, einen früheren Entwurf der Metaphysik vor uns haben. Diese Einsicht führt uns dann aber sogleich zu der schon früher (vgl. Titze, De Arist. op. serie p. 95; Glaser u. a. bei Bonitz, Comm. in met. Ar. p. 31 sqq.) aufgestellten Vermutung zurück, daß uns in dem überlieferten Texte der Metaphysik eine doppelte Bearbeitung desselben Themas vorliegt, die nun natürlich in ihrer primitiveren Gestalt in den endgültigen Zusammenhang nicht hineingehört.

Noch ablehnender muß ich mich aber zu K 8, 1065 a 27 — Ende des Buches verhalten. Da diese Stelle ein Exzerpt aus der Physik ist, und zwar aus dem Teile, auf den H 2, 1042 b 8 f. mit den Worten: τίς μὲν οὖν διαφορὰ τοῦ ἁπλῶς γίγνεσθαι καὶ μὴ ἁπλῶς, ἐν τοῖς φυσικοῖς — phys. E 1 = met. K 11 — εἴρηται verwiesen wird, so folgt, daß man sie der Bearbeitung der Metaphysik,

der H angehört, nach unserer Auffassung der zweiten, nicht zuweisen kann (vgl. Schwegler a. a. O. IV S. 138 zu 16). Aber auch der ersten Bearbeitung vermag ich sie nicht zuzuerkennen, weil ich sie überhaupt nicht für aristotelisch halten kann. Dazu bestimmt mich aber vor allem der Umstand, daß in der hier vorliegenden kurzen Bestimmung einer Reihe physikalischer Begriffe wie Zufall, Bewegung, unendlich u. a. m. gerade ein Begriff ausgelassen ist, aus dessen Nichtbeachtung Aristoteles später (N 5, 1092 a 17—21) den Platonikern einen Vorwurf macht: der im vierten Buche der Physik behandelte Begriff des τόπος. Nimmt man noch hinzu, daß es Aristoteles in der zweiten Bearbeitung der Metaphysik nicht für nötig gehalten hat, zwischen die K 8, 1065 a 21—26 entsprechende Behandlung des Wahren (E 4) und die Λ 1 entsprechende Behandlung der Substanz (Z 1 f.) ein Mittelglied einzuschieben, so wird man wohl nicht behaupten wollen, daß in K nur solche Erörterungen in Frage stehen, die zur Weiterführung des Grundgedankens der Metaphysik von Bedeutung sind (Zahlfleisch, Arch. XIII S. 109), sondern eher alles andere annehmen, als Aristoteles diese Geschmacklosigkeit eines obendrein so mäßigen Selbstexzerptes zutrauen (vgl. Brandis a. a. O. S. 66; Bonitz l. c. p. 23). Und darin darf man sich auch nicht durch solche Stellen beirren lassen, wie Λ 2, 1069 b 27 oder 4, 1070 b 1 f., die bzw. an K 11, 1067 b 25 und 9, 1065 b 7 f. erinnern, Und von andern von Zahlfleisch (Philologus LV S. 126 ff.; Arch. XIII S. 109 ff.) genannten Beziehungen, von denen sich übrigens eine ganze Anzahl, wie z. B. die Beziehung von N 1 in. auf K 9, 1065 b 28—32, von M 8, 1084 a 35 auf K 9 und 12, von Λ 6, 1071 b 12 ff. auf K 9, 1065 b 9 ff. usw. noch sehr beanstanden läßt — M 8, 1084 a 8 f. vermag ich überhaupt den von Zahlfleisch im Philol. LV S. 127 angegebenen Sinn, durch den die Beziehung auf K 10, 1066 b 22 ff. gerechtfertigt werden soll, nicht zu entdecken — kann man ganz absehen. Denn da sie von Aristoteles selbst nicht ausdrücklich darauf bezogen werden, so ist es viel wahrscheinlicher, daß er dabei die entsprechenden Stellen der Physik, die ja überall vorausgesetzt wird (vgl. Schwegler a. a. O. IV S. 387), vor Augen gehabt hat, und erst ein späterer, allzu pedantischer Peripatetiker durch sie ver-

anlaßt wurde, jenes seltsam unverständige Exzerpt einzufügen. Und überdies — wollte man überall dort, wo solche objektiven Beziehungen einzelner Stellen aufeinander vorliegen, den Schluß wagen, daß diese Stellen einem Werke angehören, so würde man vielleicht besser tun, zu fragen, welche Schriften des Aristoteles nicht zu einem Werke gerechnet werden dürfen!

Müssen wir nun aber an der These festhalten, daß K dem endgültigen Texte der Metaphysik nicht angehört, so wird das gleiche auch für das gelten, was so eng mit ihm verbunden ist wie A 7, 988 b 20 — A 10, und man wird daher denjenigen alten Kommentatoren im gewissen Sinne Recht geben müssen, welche nach den Zeugnissen Alexanders (p. 196, 20 ff.) und Syrians (ed. Kroll p. 23, 9) diesen Teil der Metaphysik verwerfen.

Und zu demselben Resultate führt noch eine andere Erwägung. Es ist schon längst aufgefallen, daß der Abschnitt A 9, 990 b 1 — 991 b 9 fast wörtlich mit dem Passus M 4, 1078 b 36 — 1080 a 11 mit Ausnahme von 1079 b 3 — 11 übereinstimmt, und man hat auch ohne Zögern zugegeben, daß beide Partieen, oder, da sie beide Teile eines größeren Ganzen sind, daß A 8—10 und M N nicht demselben Werke angehören können (vgl. u. a. Christ, Sitzgsber. der Münch. Ak. 1885 phil.-hist. Klasse S. 419; Ar. met. p. XIX). Aber welchen dieser Teile soll man aus dem endgültigen Texte der Metaphysik ausschliessen? Unsere soeben beendete Überlegung weist auf A 8—10 hin. Und ich nehme auch keinen Anstand, diesem Hinweise Folge zu geben. Aus zwei Gründen. Zunächst einem äußeren. So groß nämlich die Übereinstimmung zwischen den genannten Abschnitten auch ist, so besteht zwischen ihnen doch der beachtenswerte Unterschied, daß die Kritik der Platonischen Lehre in A 9 durchweg in der ersten, in M dagegen in der dritten Person gegeben wird. Diese Differenz, die nicht wie die ganz vereinzelte Benutzung der kommunikativen Redeweise im Zusammenhange der Besprechung Platonischer Lehren in B 2, 997 b 3 und 6, 1002 b 13 auf einem Zufall beruhen kann, läßt sich aber nur dann ausreichend erklären, wenn man wiederum annimmt, daß A 8—10 einem älteren Entwurfe der Metaphysik angehört, der zu einer Zeit geschrieben ist, zu der Aristoteles der Platonischen

Schule nach näher stand (vgl. auch Blass im Rhein. Mus. Bd. XXX S. 492).

Und zu diesem äußeren Grunde kommt noch der innere, daß die in M und N vorliegende Erörterung einen integrierenden Bestandteil der ganzen Metaphysik bildet, der mit ihren übrigen Ausführungen nicht nur durch ausdrückliche Verweise — es weisen E 1, 1026 a 8 f., Z 11, 1037 a 12, H 1, 1042 a 22 f. und 3, 1043 b 18 f. auf M und N hin, M 2, 1076 a 39, b 39; 10, 1086 b 14 f., N 2, 1088 b 24 f. bezw. auf B 2, 998 a 7 ff., 997 b 12 ff., 6, 1003 a 7 ff. und 4, 999 b 24 ff., Θ 8, 1050 b 6 ff. zurück, und auch N 1, 1087 b 33 ff. dürfte, wie das in der Stelle selbst gar nicht begründete φανερὸν und γὰρ nahelegt, auf I 1, 1052 b 1 ff. bezw. 6, 1056 b 3 ff. gehen — in Beziehung gesetzt ist, sondern auch, wie wir noch sehen werden, an der Stelle, an die er gesetzt werden muß, für die ganze Gedankenentwicklung nur sehr schwer, ja man kann getrost sagen, garnicht zu entbehren ist. A 8—10 steht dagegen mit dem endgültigen Texte der Metaphysik, zu dem, wie schon gesagt, K nicht gehört, auf der einen Seite nicht nur in keiner ausdrücklich hervorgehobenen Beziehung, sondern eher im direkten Widerspruche wenigstens mit denjenigen Stellen, welche die Behandlung der Ideenlehre noch versprechen (Z 11, 1037 a 12 und H 1, 1042 a 22 f.), und ist auf der andern Seite an der jetzigen Stelle auch sehr wohl zu entbehren, da A 10, 993 a 11—13: ὅτι μὲν οὖν τὰς εἰρημένας ἐν τοῖς φυσικοῖς αἰτίας ζητεῖν ἐοίκασι πάντες, καὶ τούτων ἐκτὸς οὐδεμίαν ἔχοιμεν ἂν εἰπεῖν, δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρότερον εἰρημένων die Gedankenentwicklung in keiner Weise über den schon A 7, 988 b 16 f. gewonnenen Punkt hinausführt.

So kann man auf Grund der angestellten Betrachtung A 7, 988 b 20 — Ende aus dem endgültigen Texte der Metaphysik ausscheiden, und wird damit zugleich die Bemerkung M 9, 1086 a 21 ff., daß die Erörterung der Ansichten, welche die nur auf die sinnlichen Substanzen reflektierenden Philosophen über die Prinzipien gehabt hätten — die nämlich liegt in A 8, 988 b 22 — 989 b 21 vor — nicht in die Metaphysik gehöre, eher verständlich finden.

Aber nun erhebt sich die Frage, wo wir die Fortsetzung von A 1—7, 988 b 19 zu suchen haben. Man kann direkt an B denken. Weder sprachlich noch sachlich würde man unbedingt etwas dagegen einwenden müssen. Indessen erscheint der Übergang von der Einleitung zum Thema — denn das beginnt, wie B 1, 995 b 5 erkennen läßt, erst in B — vielleicht doch etwas schroff. Und so mag es immerhin nicht ganz unberechtigt sein, wenn man einmal den Versuch macht, ob man die in Rede stehende Fortsetzung nicht etwa in dem bisher so ganz verschmähten (vgl. Schwegler a. a. O. Bd. III S. 103; Bon, l. c. p. 17; 27; Zeller, Philos. der Griechen Bd. II 2 S. 80_2; Natorp, philos. Monatshefte Bd. 24 S. 574 u. a. Anders jedoch Luthe im Hermes Bd. 15 S. 207 ff.) α sehen darf. Und dafür möchte ich nun ganz entschieden eintreten. Denn jene Behauptung, daß dieses Buch nach Ansicht der meisten — einiger, sagt Asclepius — überhaupt nicht von Aristoteles (vgl. Ascl. p. 113, 8 f.), sondern von dessen Schüler Pasicles stamme (E; vgl. Christ ad 993 a 29), hat angesichts des Buches selbst und der übereinstimmenden Gegenzeugnisse Alexanders (p. 137, 2 f.), Asclepius' (p. 113, 5 f.) und Syrians (p. 1, 7; 14, 26; 37, 29; 98, 9 f.) nur wenig zu bedeuten. Und andere Gründe sprechen entschieden für α, und zwar als Fortsetzung von A 7, 988 b 19.

Wir haben gesehen, daß Aristoteles in dem letzten zweifellos dem endgültigen Texte der Metaphysik angehörenden Abschnitte A 3, 983 b 1—7, 988 b 19 im Anschluß an die älteren Philosophen, die φιλοσοφήσαντες περὶ τῆς ἀληθείας (3, 983 b 2; 7, 988 a 20), festgestellt hatte, daß es nur vier Ursachen gebe, und sich daher auch die Prinzipien, mit denen es die Weisheit zu tun hat, unter diesen Ursachen befinden müßten. Πρὸς δὲ τούτοις, ὅτι ζητητέαι αἱ ἀρχαὶ ἢ οὕτως ἅπασαι ἢ τινὰ τρόπον τούτων, δῆλον, das waren die Worte, mit denen jener Abschnitt schloß. Und α beginnt: ὅτι (vgl. Alex. p. 138, 26 ff.) ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία τῇ μὲν χαλεπή, τῇ δὲ ῥαδία. Nun ergänze man vor ὅτι ein καί, interpungiere nach δῆλον 988 b 19 mit einem Komma, und α setzt in deutlichem Rückblick auf A 7, 988 a 18—20 die bisherige Gedankenentwicklung auf das beste fort: die Übersicht über die Behandlung der Ursachen von seiten derer, die „über

die Wahrheit philosophiert haben", hat uns nicht nur gezeigt, daß die Prinzipien als Gegenstand der Weisheit unter den vier Ursachen gesucht werden müssen (A 7, 988 a 18 f.), sondern auch, daß ihr Auffinden, daß die ganze „Erörterung über die Wahrheit" große Schwierigkeiten involviert, und wir darum auch denen Dank wissen müssen, die sich nur oberflächlich mit ihr beschäftigt haben (vgl. A 3, 984 a 3 f.; 5, 986 b 21 ff.), weil sie doch wenigstens zum Entstehen des philosophischen Denkens beigetragen haben (— α 1, 993 b 19). Und auch die schon A 3, 983 b 2 und 7, 788 a 20 vorausgesetzte Bezeichnung der Philosophie — φιλοσοφία und σοφία werden von Aristoteles ohne Unterschied gebraucht (vgl. z. B. Γ 2, 1003 b 18; 3, 1005 b 1) — als Wissenschaft von der Wahrheit wird hier als treffend anerkannt. Denn die Philosophie ist eine theoretische Wissenschaft (vgl. A 2, 982 b 9 f.), und das Ziel der theoretischen Wissenschaft ist die Wahrheit, und zwar in einem um so höheren Grade, je mehr sie auf die ersten Ursachen und die Prinzipien geht (α 1, 993 b 19—31).

Führt aber das erste Kapitel von α den in A 3, 983 b 1 begonnenen Gedanken zu Ende, so fügt das zweite Kapitel der nun gewonnenen Einsicht, daß die Anzahl der Prinzipien nicht der Art nach unendlich ist, ihrer Kenntnis oder m. a. W. der Berechtigtheit der Weisheit von dieser Seite her also nichts im Wege steht — denn das erweist sich nun als der eigentliche Kern dieses Abschnittes (vgl. α 2, 994 b 28—31) —, den im Interesse ihrer Berechtigtheit ebenso notwendigen Beweis hinzu, daß innerhalb derselben Art von Ursachen nicht unendlich viele aufeinander folgen, sondern daß es wirklich ein Prinzip, d. h. eine erste Ursache geben muß. (α 2, 994 a 1 — b 28). Und die zu suchen haben wir als Aufgabe der Metaphysik schon längst (A 2, 982 b 8 f.) kennen gelernt.

Ich wüßte nicht, wo man einen derartigen Nachweis eher finden möchte als gerade an dieser Stelle, und muß daher jeden Versuch, α aus der Metaphysik auszuschalten oder in ihm wie Alexander (p. 138, 6 ff.; vgl. Ascl. p. 136, 25 f.), der übrigens auch die hier vertretene Auffassung nicht abweist (vgl. p. 169, 19 ff.; Ascl. p. 136, 22 ff.), eine allgemeine Einleitung der theoretischen Philosophie überhaupt zu sehen, durchaus zurückweisen.

Mit der ἀρχὴ im strengsten Sinne des Wortes — ich weiß sehr wohl, daß Aristoteles das Wort auch anders gebraucht — hat es allein die Metaphysik zu tun (vgl. A 2, 982 b 8 f.; 3, 983 a 24 f.), und der Nachweis der Existenz eines solchen Prinzipes ist nicht Sache einer allgemeinen Einleitung zur theoretischen Philosophie überhaupt, von der in α gar nicht die Rede ist, sondern Sache der Metaphysik.

Ist nun damit außer dem Wesen auch die Möglichkeit der Weisheit festgestellt, so wird man es auch verstehen, wenn Aristoteles am Ende dieser ganzen Einleitung (vgl. B 1, 995 b 5) noch einen Blick auf die Art ihrer Darstellung wirft, um zu betonen, daß sie eine sehr eingehende und subtile wird sein müssen, schwieriger als die Darstellung der Naturphilosophie, und es deshalb zu empfehlen, sich zuvor mit dieser zu befassen (α 3, 994 b 32 — 995 a 19; vgl. Alex. p. 169, 28 f.; Ascl. p. 136, 26 f.), wie er ja auch an verschiedenen Stellen der Metaphysik (z. B. A 3, 983 a 33; E 1, 1025 b 18 ff.; H 2, 1041 b 9; M 9, 1086 a 23; vgl. auch Schwegler a. a. O. IV S. 386 f.) deutlich genug erkennen läßt, daß er die Kenntnis der physikalischen Schriften voraussetzt — μετὰ τὰ φυσικά.

So bildet also α nicht wie Schwegler (a. a. O. III S. 103) meint — und Bonitz' Urteil (l. c. p. 17) lautet nicht viel anders — eine Sammlung fragmentarischer Gedanken und zerstreuter Bemerkungen — wie soll man dann erst über Λ 1—5 urteilen! —, sondern einen wesentlichen Bestandteil der Einleitung zur Metaphysik. Und wenn es Alexander um seines Anfangs und seiner Kürze willen nur für einen Teil eines Buches hält (p. 137, 3 f.), so wissen wir, wie wir es zu vervollständigen haben; und wenn er der Ansicht ist, daß verschiedene Stellen der späteren Bücher wie B 4, 999 b 8, 1000 b 27, Γ 5, 1010 a 21 (vgl. Alex. p. 213, 14 f.; 221, 34; 309, 20) auf es zurückweisen, so werden wir ihm darin nicht widersprechen. —

Nach diesen einleitenden Erörterungen über den Gegenstand, die Berechtigtheit und die Darstellungsweise der Metaphysik beginnt in B die Behandlung des Themas selbst. Sie setzt mit dem Hinweise auf den Wert einer abwägenden Besprechung der sich zunächst ergebenden Probleme für den guten Fortschritt des ganzen

Unternehmens ein (B 1, 995 a 24 — b 4), und geht dann sogleich dazu über, diese Aporieen aufzuzählen (1, 995 b 5 — 996 a 17) und sie nach beiden Seiten hin zu erörtern (Kap. 2—6).

Als solche Aporieen treten uns aber, wenn ich der Zählung die mit dem ersten Teile nicht ganz übereinstimmende Anordnung des zweiten zugrunde lege, folgende entgegen:

1. ob die sämtlichen Arten der Ursachen Gegenstand einer oder mehrerer Wissenschaften sind (2, 996 a 18 — b 25; 1, 995 b 5 f.);

2. ob auch die Prinzipien des Beweisens zu derselben Wissenschaft gehören, die es mit den Prinzipien des Seins zu tun hat, oder nicht (2, 996 b 26 — 997 a 15; 1, 995 b 7 ff.);

3. ob die Substanzen sämtlich Gegenstand einer Wissenschaft sind oder ob sich mehrere mit ihnen zu befassen haben (2, 997 a 15 — 22; 1, 995 b 11 ff.);

4. ob sich die Wissenschaft von den Substanzen auch mit deren wesentlichen Eigenschaften abzugeben hat oder nicht (2, 997 a 25 — 33 mitsamt 22 περί τε — 25 μία, das eine Erläuterung des παγχάλεπον der Zeile 33 ist; vgl. Schwegler a. a. O. III S. 123 zu 19; 1, 995 b 18 — 27, wo diese Aporie mit der nun folgenden die Stelle getauscht hat);

5. ob allein die sinnlich wahrnehmbaren Substanzen existieren oder, wie die Platoniker und Pythagoreer behaupten, auch die Ideen und das Mathematische, und ob man in diesem Falle eine oder mehrere Arten solcher unsinnlicher Substanzen annehmen muß (2, 997 a 34 — 998 a 19; 1, 995 b 13 ff.);

6. ob man die Gattungen der Dinge als ihre Prinzipien anzusehen hat oder ihre stofflichen Bestandteile (3, 998 a 20 — b 13; 1, 995 b 27 ff.), und ob man, falls das Erste zutrifft, die Prinzipien in den obersten Gattungen oder in den untersten Arten finden muß (3, 998 b 14 — 999 a 23; 1, 995 b 29 ff.);

7. ob es überhaupt nichts neben den Einzeldingen Existierendes gibt oder doch, und wenn ja, ob neben allen oder nur neben einigen, und endlich, von welcher Beschaffenheit dieses unabhängig von den Einzeldingen Bestehende ist (4, 999 a 24 — b 24 unter Berücksichtigung der von Christ zu b 23 und 26 angegebenen Umstellungen; 1, 995 b 31 ff.);

8. ob die Prinzipien der Zahl oder der Art nach eins sind (4, 999 b 24 — 1000 a 4; 1, 996 a 1 f.);

9. ob das Vergängliche und das Unvergängliche dieselben Prinzipien besitzen oder andere, und ob in diesem Falle auch die des Vergänglichen unvergänglich sind oder nicht (4, 1000 a 5 — 1001 a 3; 1, 996 a 2 ff.);

10. ob das Sein und das Eins Substanzen sind oder Prädikate anderer Substanzen (4, 1001 a 4 — b 25; 1, 996 a 4 ff.);

11. ob die Zahlen, die Körper, Flächen usw. Substanzen sind oder nicht (5, 1001 b 26 — 1002 b 11; steht in Kap. 1 an letzter Stelle: 996 a 12 ff.); und ob es nötig ist, daneben noch Ideen anzunehmen oder nicht (6, 1001 b 12 — 32);

12. ob die Prinzipien der Möglichkeit nach existieren oder in anderer Weise (6, 1002 b 33 — 1003 a 6; steht in Kap. 1 an vorletzter Stelle, und das εἶναι κατὰ κίνησιν, das Natorp, Arch. I S. 188, als besondere Frage auffaßt, ist, wie Buch Θ lehrt, nur eine Art des ἕτερος τρόπος 1002 b 34);

13. ob sie etwas Allgemeines sind oder so etwas wie die Einzeldinge (6, 1003 a 6 — 17; steht in Kap. 1 an drittletzter Stelle; 996 a 9 ff.).

Mit Γ, das, wie auch die Parallele K 3 — 6 zeigt, unmittelbar auf B zu folgen hat, setzt dann wieder mit einem schroffen Übergang, der erkennen läßt, daß Aristoteles in der Aufzählung der Aporieen nicht die Disposition seines Werkes gegeben haben will, die positive Behandlung ein. Wie von einem ganz neuen Ausgangspunkte aus wird die Wirklichkeit einer Wissenschaft konstatiert, die das Seiende als solches behandelt, und gezeigt, daß eben diese Wissenschaft auch auf die letzten und höchsten Prinzipien und Ursachen geht, m. e. W., daß sie die Weisheit ist. Und so stellt sich die Weisheit nunmehr dar als die Wissenschaft von den letzten Prinzipien und Ursachen des Seins als solchen (Γ 1, 1003 a 21 — 32); und zwar wird sie es, da das Sein in mehreren Bedeutungen benutzt wird, die aber alle zu einer primären in Beziehung stehen, vor allem mit dieser, der Substanz, zu tun haben, um deren Ursachen und Prinzipien ausfindig zu machen, während sich ihre Arten mit den verschiedenen Substanzarten zu beschäftigen

haben (2, 1003 a 33 — b 18; vermutlich ist aber auch der Passus 1004 a 2 καὶ — 9 μαθήμασιν hiermit zu verbinden; vgl. Alex. p. 251, 2; 252, 3; Schwegler a. a. O. Bd. III S. 155 zu 13).

Ist aber das Seiende als solches Gegenstand der Weisheit, so wird sie — und damit beantwortet sich nun die vierte Aporie — auch die dem Seienden als solchem zukommenden Bestimmtheiten mitsamt deren Gegensätzen ins Auge zu fassen haben und auch die Fragen beantworten müssen, ob Sokrates und der sitzende Sokrates dasselbe sind, ob einem immer nur eines entgegengesetzt ist, was das Entgegengesetzte ist und in wie vielfachem Sinne es benutzt wird usw.; und nicht nur das Was dieser πάθη des Seins wird sie zu betrachten haben, sondern auch die nun diesen wieder in wesentlicher Weise zukommenden Eigenschaften, wie z. B. (nach Alexander p. 258, 23) die Frage, welche Gegensätze ein Mittleres haben und welche nicht (2, 1003 b 22 — 1005 a 18).

Und auch die zweite Aporie ist dahin zu beantworten, daß es die Wissenschaft von den Prinzipien des Seins auch mit den Prinzipien des Beweisens zu tun hat, da diese vom Seienden als solchem und nicht bloß von einer bestimmten Art desselben gelten (3, 1005 a 19 — b 5).

Auf sie geht nun Aristoteles sogleich näher ein. Er sucht zunächst das allergewisseste Axiom auf, findet es im Satze vom Widerspruch (3, 1005 b 6 — 34), und bemüht sich dann in längerer Erörterung, diesen Satz zwar nicht zu beweisen — denn unmöglich kann man alles beweisen wollen (4, 1005 b 35—1006 a 11) —, ihn aber doch allen Angriffen gegenüber zu sichern (4, 1006 a 11—1009 a 5). Die Einsicht aber, daß die Leugnung des Satzes vom Widerspruch auf dasselbe hinauskommt wie die These des Protagoras, daß alles Erscheinende wahr ist, beide also miteinander stehen und fallen (5, 1009 a 6 — 16), veranlaßt ihn dazu, die Erörterung noch weiter auszudehnen und im Interesse des Satzes vom Widerspruch (vgl. 6, 1011 b 13 f.) auch, und nun in erster Linie, gegen Protagoras Stellung zu nehmen.

In diesen Ausführungen unterscheidet er aber zwischen solchen Menschen, die aus wissenschaftlicher Verlegenheit zu diesen Thesen kamen, und solchen, die sie nur um des Redens willen aufstellen

(1009 a 16—22), und wendet sich zunächst gegen jene. Er deckt an erster Stelle die Quelle auf, aus der sie die Behauptung, daß Entgegengesetztes zugleich wahr sein könne, geschöpft haben (—1009 a 30), und weist sogleich ihre Unzulänglichkeit nach (—38). Er zeigt sodann, auf welchem Wege manche Philosophen zu der Behauptung von der Wahrheit des Erscheinenden gekommen seien (—b 39), zieht auch hiervon den letzten Grund ans Licht, die Annahme nämlich, daß das in beständiger Bewegung begriffene sinnlich wahrnehmbare Sein das einzig wirkliche sei (—1010 a 15), um sich dann auch hier sofort wieder dagegen zu wenden, und zwar zuerst gegen die Richtigkeit des Grundes (—37), und an zweiter Stelle gegen die Richtigkeit der sich daraus ergebenden These selbst (—1011 a 2).

Den Übergang zu der Widerlegung der zweiten Partei aber muß ihm die Zurückweisung einer bei beiden Parteien auftretenden Behauptung liefern, der nämlich, daß keiner anzugeben vermöge, wer denn derjenige sei, welcher richtig urteilen könne (—6, 1011 a 14); und darauf folgt dann die genannte Widerlegung selbst (—b 12) mit dem gewünschten Endresultate der ganzen Polemik, daß in der Tat der Satz vom Widerspruch das allergewisseste Axiom sei (—b 15), als dessen Korollar der Satz angegeben wird, daß auch konträre Gegensätze nicht zugleich ein und demselben zukommen können (—22).

Im engsten Zusammenhange mit dem Satze vom Widerspruch steht dann die Behandlung des Satzes von ausgeschlossenen Dritten (7, 1011 b 23—1012 a 24), sowie die Zurückweisung der beiden einseitigen Thesen, von denen die eine alles für wahr und die andere alles für falsch erklärt (7, 1012 a 24—8, 1012 b 31). —

Auf diese Erörterung der Axiome folgt in dem überlieferten Texte in Buch Δ die Besprechung der vielfachen Bedeutung einer Anzahl philosophischer Begriffe.

Nun ist gewiß nicht zu bestreiten, daß ein solches Thema in der vierten Aporie und deren Beantwortung als zur Metaphysik gehörig angezeigt worden ist. Das heben auch Alexander (p. 344, 4 f.) und Asclepius (p. 302, 8 f.) hervor. Auch würde es nach der Behandlung der Axiome und vor der Behandlung des Seienden

als solchen und alles dessen, was dabei zur Sprache kommen muß, durchaus passend gestellt sein (vgl. Alex. p. 344, 20 ff.). Man wird daher auch ohne weiteres zugeben können, daß Δ vor E usw. geschrieben ist, wie ja auch die wiederholten Rückweise darauf, z. B. E 2, 1026 a 34; 4, 1028 a 5 usw. (vgl. Schwegler a. a. O. IV S. 385 f.), erkennen lassen. Aber deshalb gehört es doch noch nicht in den endgültigen oder überhaupt irgend einen Text der Metaphysik, sondern kann auch für sich gestanden haben, wie, von Christs Bemerkung zu 1072 b 34, daß es schon von de gen. 336 b 29 vorausgesetzt ist, abgesehen, vor allem der Umstand lehrt, daß es von D. L. V 23 unter dem Titel περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων als besondere Schrift zitiert wird. Und daß es in der Tat nicht zur endgültigen Fassung der Metaphysik gehört, ergibt sich nicht nur daraus, daß in den Büchern, die ohne Zweifel dazu gerechnet werden müssen, eine Reihe von Begriffen eingehend behandelt werden, die auch in Δ vorkommen (vgl. insbesondere I), sondern auch und vor allem daraus, daß es garnicht die Erörterung enthält, welche man nach der Formulierung und Beantwortung der vierten Aporie erwarten darf, insbesondere weder die Frage löst, ob einem nur eines entgegengesetzt sei, noch auch auf die Reduktion aller Gegensätze auf das ἓν καὶ πλῆθος, die in der in Γ 2, 1003 b 22 ff. vorliegenden Beantwortung dieser Aporie schon überall zugrunde liegt (vgl. 1004 a 1; 1005 a 4 f.), Rücksicht nimmt. Dazu kommt andererseits, daß alle diese Mängel in I, das in der Behandlung vieler Termini, wie ταὐτὸν, ἕτερον, ὅμοιον usw., mit Δ übereinstimmt, nicht vorhanden sind (vgl. I 4, 1055 a 19 ff.; b 27 f.). Und so hat man mit vollem Recht nicht in Δ, sondern in den entsprechenden Abschnitten von I, nämlich 3, 1054 a 20 ff., die Behandlung der in Rede stehenden Aporie gesehen (Schwegler a. a. O. Bd. III S. 185; Bon. l. c. p. 21), während der Anfang dieses Buches nach des Aristoteles eigener Bemerkung (2, 1053 b 9 f.) die Antwort auf die zehnte Aporie enthält. Aber dennoch dürfen wir der Überlegung Alexanders nicht nachgeben und I etwa einfach an die Stelle von Δ setzen. Denn einmal weist I 2, 1053 b 16 mindestens auf Z 13 und 14 zurück, setzt also die dort vorgenommene Behandlung der Substanz voraus, genau so, wie es Γ 2, 1004 b 9 schon vorher ver-

langt hatte, und zweitens bezeichnet E 1, 1026 a 31 f. die Behandlung der ὑπάρχοντα des Seienden als solchen als noch ausstehend. Wo es aber seinen Platz hat, werden wir später zu entscheiden haben. Für jetzt kam es uns nur darauf an, festzustellen, daß auf Γ sofort E zu folgen hat, wofür nach Bonitz' richtiger Bemerkung (l. c. p. 20) ja auch der Umstand spricht, daß in der ersten Fassung der Metaphysik auf den Γ entsprechenden Abschnitt K 3—6 sogleich der Abschnitt folgt, der E entspricht. Und daraus ergibt sich nun auch dieses, daß für Δ selbst in der ersten Fassung der Metaphysik kein Platz ist.

E greift nun wieder auf das Hauptthema der Weisheit zurück, um ihr von da aus als Antwort zugleich auf die erste Aporie zunächst ihre Stellung im Reiche der Wissenschaften anzuweisen. Die Weisheit hat es mit dem Aufsuchen der Ursachen und Prinzipien des Seienden als solchen zu tun. Dadurch unterscheidet sie sich von allen Wissenschaften, die auf dem diskursiven Denken beruhen oder an ihm teilhaben. Denn die gehen immer nur auf die Ursachen eines bestimmten Seins, nicht aber auf das Sein schlechthin, fassen auch nicht das substantielle Wesen — und ebensowenig die Existenz — ihres Gegenstandes ins Auge, sondern beschränken sich darauf, von ihm aus, das sie entweder auf Grund der Wahrnehmung oder hypothetisch annehmen, mit mehr oder minder großer Genauigkeit die wesentlichen Eigenschaften ihres Gegenstandes apodeiktisch festzustellen (1, 1025 b 3—18).

Insbesondere muß sie auch von den allerdings ebenfalls theoretischen Wissenschaften der Physik und der Mathematik unterschieden werden, da sie es, was weder für die Physik noch auch für die Mathematik zutrifft, mit den sowohl für sich bestehenden als auch zugleich unbewegten Prinzipien — wenn es solche überhaupt gibt, was späterer Erörterung vorbehalten bleibt — zu tun hat. Und da, wenn irgendwo, so hier das Göttliche gesucht werden muß, so wird man die Weisheit nun auch als Theologie bezeichnen können, womit sie zugleich zur obersten und ersten theoretischen und damit auch zur obersten und ersten Wissenschaft überhaupt wird. Muß sie aber als solche allgemein sein, so wird sie das in dem Sinne sein, als sie die erste ist. Dieser Wissenschaft also wird es zu-

kommen, das Seiende als solches, sein Was sowohl als auch seine wesentlichen Eigenschaften zu betrachten (1, 1025 b 18—1026 a 32).

Aber dieses Seiende wird in vielfacher Bedeutung benutzt. Es ist entweder ein Zufällig-sein oder ein Wahr-sein oder das Sein an sich oder ein Potentiell- und Aktuell-sein (2, 1026 a 33—1026 b 2).

Von diesen verschiedenen Bedeutungen gehört nun das Zufällig-sein nicht zur Betrachtung der Metaphysik, da es von ihm überhaupt keine Wissenschaft gibt (2, 1026 b 2—3, 1027 b 16).

Und ebensowenig das Wahr- und Falschsein im Sinne des Verknüpfens und Trennens im Denken, weil dieses eben nur im Denken, nicht aber in den Dingen vorhanden ist, also nur ein Sein im Denken nicht aber ein κυρίως ὄν, d. h. ein reales Sein, bedeutet (4, 1027 b 17—1028 a 3).

Aber auch dieses, das sich nun als eigentlicher Gegenstand der Weisheit herausstellt, wird noch in vielfachem Sinne benutzt. Es bedeutet entweder ein Was oder eine Qualität oder Quantität oder was es sonst noch an kategorialen Bestimmungen gibt. Da sich aber von allen diesen das eine Substanz ausdrückende Was als die in jeder Weise primäre Bestimmung erweist, so ergibt sich, daß τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦ τό ἐστι τίς ἡ οὐσία. διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστιν (E 4, 1028 a 4 —Z 1, 1028 b 7. Z folgt ohne Absatz auf E unter Fortlassung von 1028 a 10 τὸ—11 ποσαχῶς; vgl. Schwegler a. a. O. IV S. 1; 33. Dagegen ist Christs Korrektur, der (Sitzgsber. der Münch. Ak. 1885 S. 411; Ar. met. p. XIX) Z. 4 φανερὸν — 11 ποσαχῶς mit Ausnahme von 10 τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς streichen will, nicht notwendig; auch hier in E 1028 a 3 handelt es sich um τὸ ὂν αὐτό).

Nun herrschen aber über das, was man als Substanz anzusehen hat, verschiedene Ansichten. Insbesondere besteht der Gegensatz zwischen denen, die nur die sinnlich wahrnehmbaren Körper als Substanzen gelten lassen wollen, und denen, die auch oder nur unsinnliche Objekte als Substanzen auffassen. Um daher das vorgelegte Problem entscheiden zu können, wird man zunächst zu diesen Ansichten Stellung nehmen müssen und zugleich als Antwort auf die noch bleibenden Aporieen anzugeben haben, was nun eigent-

lich Substanz ist, ob es neben den sinnlichen noch andere gibt oder nicht und welcher Art diese dann sind, ob sie nämlich von den Sinnendingen getrennt existieren und warum und wie sie das tun, oder ob das nicht der Fall ist. Aber alle diese Fragen lassen sich doch erst dann beantworten, wenn man über den Begriff der Substanz Klarheit gewonnen hat. Damit wird man sich also vor allem zu befassen haben (Z 2, 1028 b 8—32; vgl. 6, 1031 a 16 f.; 13, 1038 b 1; 17, 1041 a 6).

Diese Erörterung beginnt mit der Bemerkung, daß die Substanz meistens in vier Bedeutungen benutzt wird; als Wesen, Allgemeines, Gattung und Substrat (—3, 1028 b 36).

Von ihnen faßt nun Aristoteles zunächst die Bedeutung der Substanz als Substrat ins Auge. Sie genügt nicht, weil das Substrat mehreres bezeichnen kann, die Form nämlich, den Stoff und das aus beiden Zusammengesetzte, also unklar ist, und außerdem dann in erster Linie der Stoff Substanz sein würde, was unmögist, weil die Substanz ein bestimmtes Dieses (τόδε τι = τὸ εἰς δεῖξιν πῖπτον nach Al. p. 464, 36 f.) sein muß, und das beim Stoffe nicht zutrifft. Also scheinen von den drei Bedeutungen des Substrates die der Form und des konkreten Einzeldings eher Substanz zu sein als der Stoff (— 1029 a 30).

Von ihnen kann indessen das Konkretum außer Betracht bleiben; es ist etwas Sekundäres und obendrein völlig bekannt. Also wird das schwierigste Dritte, die Form, vor allem in Erwägung zu ziehen sein. Und da nun die sinnlichen Dinge allgemein als Substanzen anerkannt werden, so wird man am besten so verfahren, daß man sich nach der Bedeutung der Form umsieht, die sie in diesen besitzt, womit dann angesichts des Umstandes, daß sie in ihnen als Wesen auftritt (vgl. Alex. p. 465, 27: τοῦ τί ἦν εἶναι, τουτέστι περὶ τοῦ εἴδους τοῦ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἀχωρίστου; 471, 2 ff. u. ö.), sogleich der Übergang zu einer zweiten der oben erwähnten Bedeutungen der Substanz gewonnen ist (—4, 1029 b 12. Sobald man nicht den Fehler macht, das τί ἦν εἶναι mit der für sich bestehenden Form zu identifizieren, ist die von Bonitz l. c. 303 vorgenommene und auch von Christ akzeptierte Umstellung der Zeilen 1029 b 3—12 ganz unnötig. Vom ἔνυλον εἶδος

oder dem τί ἦν εἶναι soll zum εἶδος καθ' αὑτὸ übergegangen werden).

Die Behandlung der Wesens vollzieht sich nun in folgender Weise. Es wird zuerst seine Bedeutung angegeben, und das Resultat ist dieses: ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ὁ ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἢ μόνων τῶν οὐσιῶν ἐστὶν ἢ μάλιστα καὶ πρώτως καὶ ἁπλῶς, δῆλον (5, 1031 a 12—14); es wird sodann sein Verhältnis zu dem, dessen Wesen es ist, festgestellt, und hier zeigt sich, daß bei allem in akzidentellem Sinne Ausgesagten — z. B. weißer Mensch — Wesen und Ding nicht identisch ist (—6, 1031 a 28), wohl aber bei dem, was an sich ausgesagt wird; und zwar wird diese These zuerst für den Standpunkt der Ideenlehre (—6, 1032 a 11), darauf unter eingehender Erörterung der Veränderung für das Gebiet des Veränderlichen bewiesen (—9,1034 b 19; vgl. insbes. 8, 1033 b 20 ff.); und zuletzt wendet sich Aristoteles im Anschluß an die oben zitierte Bestimmung des Wesens und zu seiner weiteren Erklärung der Definition zu (—12, 1038 a 35).

Es folgt nunmehr die Behandlung des Allgemeinen und damit implicite auch die der Gattung (vgl. H 1, 1042 a 13 ff.) als der von den früher genannten noch übrig gebliebenen Bedeutung der Substanz. Und zwar faßt Aristoteles hier an erster Stelle das Allgemeine überhaupt ins Auge (— 13, 1039 a 23, wobei übrigens 1039 a 14 zwischen ἐντελεχείᾳ und ἔχει der Passus 1040 b 5—16 πήρωσις einzuschieben sein dürfte), um sich sodann mit den Ideen (— 15, 1040 b 4) und schließlich auch mit dem Sein und dem Einen zu beschäftigen, natürlich mit dem Ergebnis, daß nichts Allgemeines Substanz sein kann (16, 1040 b 16 — 1041 a 5).

Und auch das letzte Kapitel des Buches ist der Substanz gewidmet, indem es dem oben festgelegten Begriffe des Wesens durch Hinzufügung des Merkmals der Ursächlichkeit noch eine weitere Bestimmung zu teil werden läßt. Und so schließt diese ganze Erörterung der Bedeutung der sinnlichen Substanz mit der Erklärung ab, es scheine zu sein αὕτη ἡ φύσις οὐσία, ἥ ἐστιν οὐ στοιχεῖον ἀλλ' ἀρχή (17, 1041 b 30 f.), d. h. natürliche Ursache des So-seins eines Dinges.

Auf diese Erörterung der Frage, was man als sinnliche Substanz

anzusehen habe, läßt Aristoteles nach einer kurzen Erinnerung an das Thema der Metaphysik: τῶν οὐσιῶν ζητεῖται τὰ αἴτια καὶ αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ στοιχεῖα (H 1, 1042 a 4 f.) und einem ebenso kurzen Rückblick auf das schon Gewonnene (—H 1, 1042 a 22) und Ausblick auf das noch zu Leistende — die Besprechung der Ideen und des Mathematischen — (— a 24) im deutlichen Anschluß an die Z 2 gegebene Einteilung der Substanzen eine etwas eingehende Behandlung der konkreten sinnlichen Substanzen folgen, die aber im Grunde nur der weiteren Bestimmung des Substanzbegriffes dient.

Die sinnlichen Substanzen sind dadurch charakterisiert, daß sie alle Stoffe besitzen als das Substrat ihrer Veränderungen. Wenn aber dieser Stoff als Substrat in gewissem Sinne auch Substanz ist, so ist er es dennoch nur der Möglichkeit nach, und das im Hinblick auf die Sinnendinge zu lösende Hauptproblem ist daher die Frage, was ihre aktuelle Substanz ist (— 2, 1042 b 11). Darauf aber erteilt er unter Berücksichtigung demokriteischer Lehren und Bezugnahme auf früher (Z 17, 1041 b 11 ff.) schon Gesagtes nunmehr die Antwort, daß man als aktuelle Substanz eines sinnlichen Dinges seine Form, und zwar, da man nur die natürlichen Dinge wirklich als Substanzen auffassen könne, seine selbst unvergängliche Naturform anzusehen habe (— 3, 1044 a 14).

Dieser Feststellung läßt er noch einige Worte über die stoffliche Substanz der Einzeldinge folgen (— 4, 1044 a 32) und schließt sodann gemäß der einleitenden Bemerkung dieses Buches (H 1, 1042 a 4 f.) ihre Behandlung mit der Angabe darüber ab, wie man mit Rücksicht auf sie die Frage nach ihren Ursachen und Prinzipien zu beantworten habe (— 5, 1044 b 29), wobei ihn die Bedeutung des stofflichen Prinzipes als Prinzips der Veränderung noch zu einem kurzen Eingehen auf die Rolle, die der Stoff beim Werden spielt, veranlaßt (— 5, 1045 a 6).

(Schluß folgt.)

XX.

Über die geschichtliche Bedingtheit Kants.

Von

R. Witten.

Die beherrschende Stellung, die der Kantische Kritizismus in der Geschichte der neueren Philosophie einnimmt, hat die Nachwelt von jeher nicht abgehalten, kritischen Protest dagegen zu erheben. Namentlich ist es die demütigende Ohnmacht gewesen, wozu hier die menschliche Vernunft, ihren brennendsten Fragen gegenüber, verurteilt war, die wieder und wieder zu einer Nachprüfung der kritizistischen Theorie herausforderte, ohne daß man sich freilich besonderer Erfolge über den geharnischten Gegner hätte rühmen dürfen. Und doch scheint die Zeit nicht fern, wo die Philosophie dem Banne der Kantischen Argumente zu entwinden sich anschickt. Mehr und mehr bricht sich die Erkenntnis Bahn, daß auch das gewaltige Werk Kants ein Glied geschichtlicher Entwicklung ist und insofern Bedingungen unterliegt, die nicht ohne Einfluß auf die Gestaltung der Ergebnisse bleiben konnten.

Es sei gestattet, im folgenden die Aufmerksamkeit auf diesen, wie es scheint, noch immer zu wenig beachteten Punkt zu lenken und das betreffende Problem zunächst einmal in seiner tatsächlichen Beschaffenheit darzulegen.

Das erste, was von geschichtlicher Bedingtheit bei Kant in die Augen fällt, ist sein Verhältnis zu Hume. Dieser englische Skeptiker, und bereits Locke vor ihm, hatte die Kritik über die spekulativen Resultate auf den Intellekt und seine metaphysische Leistungsfähigkeit selber ausgedehnt und damit den Grundsatz

proklamiert, die Kompetenz der Philosophie von den Ergebnissen einer solchen Untersuchung abhängig zu machen. So entstanden die erkenntnistheoretischen Bestrebungen der neueren Zeit, die in der „Kritik der reinen Vernunft“ ihren systematischen Abschluß gefunden haben.

Der Standpunkt des Kritizismus zeigt sich hier schon durch die oppositionelle Haltung bedingt, welche der Skeptizismus der Spekulation gegenüber eingenommen hatte. Hume untersucht die Kausalität, weil sie das eigentliche Bindeglied in der Kette der spekulativen Schlußfolgerungen bildet. Muß dieses ausscheiden oder doch auf bestimmte Fälle beschränkt werden, so wird die ganze Beweisführung gelockert. Gelingt es aber gar — und der Kantische Kritizismus behauptet dies —, das Verfahren der Spekulation im Prinzip als verfehlt zu erweisen, weil es die Befugnisse des Intellekts überschreitet, so muß der stolze Bau vollends zusammenbrechen.

Es ist hier nicht der Ort, auf das Verhältnis des Kritizismus zur Spekulation näher einzugehen. Soviel ist aber schon aus dem Vorstehenden ersichtlich, daß die kritische Philosophie von der spekulativen, obgleich oder vielmehr weil sie diese bekämpfte, Ziel und Richtung empfangen hat. Gegen die allgemeine Fassung der Aufgaben, wie die Spekulation sie sich stellte, ist freilich nichts einzuwenden. So lange es Philosophie gibt, so lange kann ihre Aufgabe keine andere sein, als das Wesen der Dinge — diese im weitesten Sinne genommen — zu erkennen. Anderes hat auch die Spekulation nie gewollt. Diese allgemeine Formulierung entscheidet aber auch noch gar nichts; erst die Mittel und Wege, die Methode, ist es, die in der Wissenschaft den Ausschlag gibt, und hier liegt das eigentliche Problem. Soll man der Spekulation folgen, so ist nur der Begriff und die begriffliche Deduktion imstande, die philosophische Aufgabe zu lösen, während die Empirie für inkompetent erklärt wird. Wie dem nun auch sein mag, so hat Kant jedenfalls diese Aufgabestellung anerkannt und, den Spuren seiner Vorgänger folgend, seine „Kritik“ danach eingerichtet. Er betrachtet, wie Locke und Hume, die Metaphysik als eine Wissenschaft a priori. Für den früheren Anhänger der Wolffschen

Philosophie war das selbstverständlich. Kant teilt hierin nur die Anschauung seiner Zeit; er sagt nichts Neues damit, wenn auch er sie erst in voller Schärfe formuliert hat.

Man mag nun zu der Auffassung von der Metaphysik als Wissenschaft a priori sich stellen, wie man will, so wird man zunächst zugeben müssen, daß sie die Richtung des Kritizismus nicht nur beeinflußt, sondern geradezu bestimmt hat. Kann die Aufgabe nur durch Begriffe gelöst werden, so kann nur die erkenntnistheoretische Prüfung des Begriffsvermögens selbst über die Möglichkeit der Lösung entscheiden, sowie eine Untersuchung der Rolle, welche die „reinen Begriffe“ in der Erfahrung spielen.

Wir bleiben hier bei der Tatsache stehen, daß Kritizismus und Spekulation denselben Standpunkt einnehmen und dieselbe Frage sich gestellt und, jener im negativen, diese im positiven Sinne, beantwortet haben. Die Einzelheiten gehören wiederum nicht hierher. Auch die eigentümliche Stellung, die Kant zur Logik einnimmt, darf hier unerörtert bleiben, obgleich auch sie ein Stück der geschichtlichen Bedingtheit des Philosophen ausmacht.

Eine Frage aber drängt sich angesichts des gekennzeichneten Tatbestandes, man möchte sagen, von selbst auf, die Frage: ist die Fassung der Aufgabe, wie sie Kant von der Spekulation und ihren Bekämpfern herübergenommen hat, die einzig mögliche, d. h. liegt sie in der Sache selbst? Oder weist uns die Erforschung des „Wesens der Dinge“ einen anderen Weg?

Die Alternative zwischen Spekulation und Erkenntnistheorie haben wir hier nicht zu stellen. Wir räumen der letzteren ohne weiteres ein, daß wir nur dann über das „Wesen der Dinge“ befinden können, wenn wir über die Erkenntnis im klaren sind, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil uns die Dinge nicht anders als eben durch die Erkenntnis selbst gegeben sind. An diese werden wir uns also ebenfalls zu halten haben. Statt sie nun aber auf ihre Apriorität hin zu untersuchen, werden wir sie vielmehr direkt befragen, was sie uns über das „Wesen der Dinge“ überliefert. Dieses war ja von jeher die Frage der Philosophie — warum sie also nicht auch an die Erkenntnis stellen?

Eine Darstellung wie die vorliegende, welche — obendrein in knappster Form — das Problem nur vorlegen, nicht lösen will, muß hier halt machen. Es ist der Standpunkt der Empirie, der dem Kritizismus einmal gegenübergestellt werden sollte. Kant hat das Schicksal der Philosophie an das a priori geknüpft, weil es seine Gegnerin, die Spekulation, damit verknüpft hatte, und seitdem operiert die Philosophie, soweit sie Wissenschaft sein will, mit gebundener Marschroute. Sie wird jedoch den Manen des Altmeisters nicht Unrecht tun, wenn sie, wie jede andere Forschung, von der Zufälligkeit der geschichtlichen Kombination absieht und ihrer Aufgabe so, wie sie sie vorfindet, unmittelbar, Auge in Auge, gegenübertritt. Ob das Dunkel sich dann lichten wird, das über dem „Wesen der Dinge“ noch immer webt, wie die Nebel am Schöpfungsmorgen über der Tiefe, das mag die Philosophie getrost der Zukunft überlassen. Genug, wenn sie fürderhin freie Bahn hätte!

Jahresbericht

über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der
Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli,
Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz,
M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco,
E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.

V.

Berichte über die Kant-Literatur von 1903—1907.

I. Teil.

Von **Max Brahn**-Leipzig.

1) Chamberlain, Houston Stewart, Immanuel Kant, die Persönlichkeit als Einführung in das Werk. 1905.

2) Simmel, Georg, Kant. Sechzehn Vorlesungen, gehalten an der Berliner Universität. 1904.

3) Simmel, Georg, Kant und Goethe. 1906.

Dem Bericht über einzelne Teile der Kantischen Philosophie geht die Besprechung der Gesamtwerke voraus: das Büchlein „Kant und Goethe“ bringt über Kant neben dem Hauptwerk Simmels nichts Neues, es erläutert nur manches durch die Nebeneinanderstellung mit Goethe. Beide Werke sind allen früheren gegenüber originell in der Auffassung und auch in sich eigenartige Produkte von großem Reiz — das ist aber auch das Einzige, was sie gemein haben. In allem Übrigen gehen sie, im Äußerlichsten wie im Tiefsten, auseinander. Chamberlains Werk nennt sich eine Einführung in das Werk Kants, es ist auf 767 Seiten größten Formats bemessen: Simmel gibt eine Darstellung des gesamten Werks Kants auf 181 Seiten. Chamberlain will die Persönlichkeit darstellen, um das Werk verständlich zu machen. Simmel verliert mit Absicht die Person aus den Augen, um den inneren, ewigen Gedankengehalt des Werkes zu erfassen. Simmels Sprache ist knapp, abstrakt, oft schwierig, doch so präzis, daß die Dinge uns mit der

plastischen Schärfe des wohldefinierten Begriffs vor Augen treten. Ruhigen Lesern wird alles deutlich, nichts ist verschwommen, der Stil durch glänzende Antithesen belebt, die sich leicht einprägen. Es ist der Ton ruhiger, selbstbewußter Sachlichkeit, die durch innere Logik überzeugen will. Alles ist scharf gedacht, nichts anschaulich gesehen. Chamberlain ist breit, oft ohne Frage sogar ermüdend; Beispiele, ja Zeichnungen aus Botanik und Zoologie reichlich verwendend, sucht er durch diese wie durch seine Worte anschauliche Bilder des Gesagten zu erzeugen. Er will die Klarheit nicht durch begriffliche Schärfe, er möchte sie durch deutliche Anschauung, durch inneres Erlebenlassen erreichen. Auf jeden Fall will er den Hörer für sich d. h. für seine Sache gewinnen, wo die Abgrenzung des Themas den sachlichen Beweis nicht zuläßt durch den persönlichen Appel: die Festigkeit seiner, wie man leicht merkt, schwer errungenen, ehrlichen und tiefen Überzeugung macht er zum Maß ihrer Glaubwürdigkeit für Hörer und Leser. In seiner Sprache treten Pathos der Begeisterung und Hohn, Haß und Liebe mit starken Ausdrücken hervor: „Pseudovegetative Füllung eines Bauches und eines Portemonnaies, genannt Positivist“ (S. 283), Auffassungen, die uns unter dem Einfluß des Darwinismus anhaften, „wie dumme Gänsefedern einem mit Teer bestrichenen“ (309), Haeckels Lehre ist „seicht, sinnwidrig, verbrecherisch leichtsinnig . . .“, verleitet zu stupidem Aberglauben (737), die Worte dumm, platt, brutal, blöde, rückständig, beschränkt, planmäßig irreführend, hageln auf alle Gegner Kants und alle von ihm abweichenden Philosophen nieder. Schon hier tritt einer der großen Widersprüche auf, die das Werk innerlich durchziehen: Chamberlain ist ein Mensch von tiefer Kultur und feinem Geschmack, das zeichnet ihn gerade aus, und er läßt sich doch von der Leidenschaft zu grober Geschmacklosigkeit fortreißen. Simmel steht vor Kant in ruhiger Verehrung, sieht in ihm eine der großen, ewigen Stationen der Philosophie, den genialen Ausdruck einer Kulturstufe, der in späteren fortleben wird. Chamberlain will nicht reine Erkenntnis, er will eine bestimmte Kultur und sucht, wo diese Kultur ihre Anker fest anlegen könnte — sein Instinkt führt ihn zu Kant, in ihm sieht er alle seine Hoffnungen, die ewige Wahrheit ver-

körpert. So ergreift ihn taumelnde Begeisterung für Kant, die nicht nur keinen Widerspruch in Kant sieht, die auch fanatisch niederschlägt, was gegen Kant steht. In Simmel sehen wir den begeisterten Anhänger, in Chamberlain den Schwärmer — das gibt dessen Werk stellenweise großen Reiz, macht es aber zugleich blind und gefährlich.

Frappierend ist schon die Einteilung des Werkes: die sechs Kapitel führen die Überschrift: Goethe, Leonardo, Descartes, Bruno, Plato, Kant. Alle diese Männer werden so behandelt, daß ihre Art die Kantische illustriert, Gleichheiten und Verschiedenheiten scharf heraustreten. Aus der geistigen Gebärde, der Art, die Welt anzuschauen, und das Angeschaute denkend zu verarbeiten soll die Eigenart ihrer Werke verstanden werden. Aus Grundsatz soll nirgends Kants Werk erörtert, nur die Konstitution des Kantischen Geistes aufgedeckt werden, damit aus ihr später das Werk verstanden werden könne. Die Überzeugung, „daß die organische Beschaffenheit der Sinneswerkzeuge und der Verstandesanlagen die Weltanschauung bedingt“, hat ganz zwingend solche Methode zur Folge. Man soll Kant „verstehen, bevor man ihn studiert hat“. Das ist an sich nicht unmöglich — es gibt wenigstens Persönlichkeiten, bei denen das möglich ist, obgleich es immer schwierig bleibt. Zwei Quellen eröffnen sich hier: Berichte anderer oder autobiographische Notizen über die Art sinnlich anzuschauen und aufzufassen (z. B. die vielverwertete Anekdote, daß Kant sich eine Brücke, die er nur aus der Beschreibung kannte, mit voller sinnlicher Lebendigkeit vorstellte) — und der Schluß vom Werk auf die Persönlichkeit. Beide Quellen verwendet Chamberlain geistvoll und von stets neuen Gesichtspunkten aus. Aber die erste fließt für Kant sehr spärlich, die zweite hat schon allgemeine, hier aber spezielle Schwierigkeiten. Dem Hörer werden sechs riesengroße Persönlichkeiten in ihrer Geistesart vorgeführt. Diese wird in der Hauptsache aus den Werken erschlossen, da aber die Werke selbst dem Leser unbekannt sind, fehlt jede Kontrolle, jede Kritik — solche Methode stumpft den Geist ab, sie macht unkritisch. Der Gruppierung geistiger Eigenschaften, wie sie von Chamberlain gegeben wird, ließe sich vielleicht eine andere entgegenhalten, aber

das gegebene Material ist schon so ausgewählt und gruppiert, daß keine andere Meinung aufkommen kann. Bei Goethe mag es noch angehen, in solcher Kürze klar zu machen, was seine Geistesart sei; eine gewisse Bekanntschaft mit den Tatsachen darf angenommen werden. Bei Descartes macht sich eine Darlegung des Wesens und der Methode der gesamten Mathematik — der rechnenden wie der anschauenden — nötig: selbst das große Darstellungstalent des Verfassers hat hier versagt. Das Kapitel ist übrigens das wertvollste des Werkes und bahnt eine richtige Anschauung über Descartes an, wenn sie auch nicht so neu ist wie Chamberlain annimmt. Am verfehltesten ist der Bruno-Vortrag, der gar kein Bild des Mannes gibt. Die Schemata für die verschiedenen Typen sind originell erdacht, aber selbst in der Ausfüllung, die ihnen Chamberlain gibt, sind sie dünn (ebenso ist die scharfe Scheidung von Hypothesen, Symbol, Theorie, Schema willkürlich, ja unmöglich). Da alle Vorträge nur das Verhältnis von Anschauen und Denken behandeln, wird auch für Kant nur dieses geklärt — die ganze Seite Kants, die ihn nach Chamberlains Meinung das Moralische hervorheben ließ, bleibt unerklärt. Es ist, als ob die Gemüts- und Willensseite bei einem Denker nicht vorhanden sei.

Auf Kant angewandt wirkt die Methode verwirrend und gibt keine wesentliche Aufklärung. Wenn der bescheidene Kant einmal das stolze Wort ausspricht, es sei für sein System keine Gefahr widerlegt, wohl aber nicht verstanden zu werden, so tut er das in dem Glauben, wissenschaftliche Wahrheit, nicht persönlich gefärbte Meinung auszusprechen. Seine besondere Art sollte verschwinden, wie die jedes anderen Philosophen, allgemeine, notwendige Erkenntnis sollte begründet werden. Simmel faßt das einmal in die Worte, der unvergleichlich persönliche Zug der Kantischen Philosophie sei ihre unvergleichliche Unpersönlichkeit. Insoweit Kants transzendentale Grundmethode logisch ist, versagt sie sich der Aufklärung durch individuelle Eigenschaften. Wo das Gemüt seine Lehre beeinflußt hat, mag man aus seiner Persönlichkeit Schlüsse ziehen — da reichen aber die Kategorien Denken und Anschauen nicht mehr zu. So scheint Kant das un-

tauglichste Objekt für die Methode Chamberlains — eine Seite Kants mag so getroffen und eine Seite seiner Lehre gedeutet werden, aber die Einheit im Bilde Kants geht verloren. Die besondere Art von innen nach außen anzuschauen und seine praktisch-moralische Gemütsseite sind wie zwei Stämme, deren gemeinsame Wurzel Chamberlain nicht aufgraben konnte (bei Simmel finden wir die Grundeinheit vielleicht übertrieben, aber immerhin aufgedeckt).

Der Dualismus, den manche in Kants Werke finden, klafft bei Chamberlain schon in der Person. „Wie verhält sich rechts zu links, in dieser Frage wurzelt das Lebenswerk Kants" (578) — Plato und Kant „trieben die theoretische Philosophie eigentlich nur, um sie los zu werden" (546). So geht die sezierende Methode Chamberlains auf das Verhältnis von Anschauen und Denken, sein Werk führt dagegen zur Betonung der praktischen Seite als der wichtigsten, die keinen genügenden Raum in der nur intellektualen Analyse findet. Wo die Brücke finden zu Kant, dem Manne der Tat, denn „unsere eigenen großen Denker alle — ohne Ausnahme — waren Männer der Tat". Der Nachweis ist ihm für Kant nicht gelungen, Spinoza wird als nicht germanisch ausgeschieden, von Hegel, Schopenhauer und vielen anderen ist nicht die Rede.

Das psychologische Verständnis Kants bildet die Brücke zu einer durchaus unpsychologischen Auffassung der Lehre. Ganz konsequent und richtig fordert Chamberlain eine rein transzendentale Auffassung der Lehre Kants. Die Behauptung, „fast sämtliche Fach-Philosophen fassen Kants Lehren entweder kraß psychologisch oder mehr oder weniger geschickt verschleiert psychologisch auf", zeugt von ungenügender Kenntnis der heutigen Kantforschung. Ein Blick in die Kantstudien oder in die Werke der führenden Kantforscher zeigt das Gegenteil. Chamberlain wird doch nicht (wie Hagerström, Kants Ethik S. 2—8) sogar Cohen des Psychologismus zeihen — und diesem oder wenigstens seiner Richtung folgen heut die meisten! Wohl aber sieht man auf den ersten Blick, daß bei Chamberlain transzendentale Auffassung und rein psychologische so durcheinander gehen, daß manche Stellen an Fries erinnern. (Auf diesen Punkt hat seine Kritik besonders gerichtet Bruno Bauch, Chamberlains Kant, Kantstudien XI, 153—195.)

Ganz unabhängig von der Stellung zur methodischen Frage bei Kant ist die Forderung, daß eine Auffassung einheitlich durchgeführt werde, bei Chamberlain natürlich die transzendentale. Zum Teil geschieht dies, so z. B. in dem ganzen Abschnitt von S. 660 an, der streng transzendental gefaßt ist. Dann heißt es aber, die Bedingungen der Erfahrung würden „durch analytische Beobachtung der geistigen Funktionen“ gefunden; Kant rede, wenn er Erfahrung begründen will, „von den allgemeinen, unbewußt vor sich gehenden notwendigen Funktionen aller menschlichen Vernunft von dem Augenblick an, wo sie beim neugeborenen Kind in Tätigkeit tritt.“ Wie die Bedingungen und die Begründung so werden auch die Gesetze der Erfahrung rein anthropologisch, subjektivistisch gefaßt, „Gesetz, auch was wir als Naturgesetz zu bezeichnen pflegen — hat nur innerhalb des menschlichen Gemütes Sinn; der Verstand gibt das Gesetz, ebenso wie die Vernunft die Idee gibt; das wußte Plato, das beweist Kant“ (631).

Solche groben Entgleisungen ins Psychologische, vom Transzendentalen her, legen die Frage nahe, die Chamberlain selbst für die Grundfrage Kantischer Lehre hält, was denn das Transzendentale für Chamberlain sei. Neben der transzendentalen Methode wird von „transzendentalen Tatsachen“, ja von transzendentalen Gebieten geredet, als ob es sich um Inhalte neben anderen handelte. Der Erklärungen gibt es mehrere, die schwer zu vereinigen sind, die auch an sich zum Teil psychologischer Natur sind. „Dieses Herstellen von Beziehungen, die wir nicht aus der Erfahrung entnommen haben, sondern durch welche wir erst Erfahrung möglich machen, indem wir die beiden Teile unseres Geistes verbinden — das ist, was Kant mit dem gefürchteten, häufig gebrauchten, doch selten verstandenen Wort „transzendental“ bezeichnet“ (255). „Diese Gleichsetzung zweier Ideen, die logisch gar nicht miteinander verglichen werden können (weil die eine in der Anschauung und die andere im Denken fußt), ist das, was Kant transzendental nennt“ (496), „transzendental heißt nun diese Einsicht: daß der Gegenstand die Vernunft in demselben Maße bedingt, wie die Vernunft den Gegenstand“ (659). Daneben gehen noch unausgesprochene Annahmen, die das Transzendentale einfach

als das Verknüpfende ansehen, als das synthetische „Grundgesetz des Menschengeistes“, als das „unerbittliche Gesetz unseres Geistes“. Wodurch es sich dann von den geschmähten psychologischen Gesetzen unterscheidet, ist nicht einzusehen — auch diese sind unerbittliche Gesetze des Geistes, Kant aber sucht die gesetzlichen Methoden der Wissenschaft.

Für die theoretische Philosophie ergeben sich dann zwei merkwürdige Ergebnisse. Im Gegensatz zu Schopenhauer, der Kants Meinung in die — wie zugegeben ist, unrichtigen — Worte faßt, „die Welt ist meine Vorstellung“, soll nach Chamberlain Kant lehren „Meine Welt ist Vorstellung“. Das besagt entweder eine Tautologie (meine vorgestellte Welt ist Vorstellung) oder es ist die denkbar falscheste Auslegung Kantischer Worte und Kantischen Geistes. Ebenso ist es eine mißverständliche Auslegung, den transzendentalen Idealismus in Dualismus umzudeuten — die Ausdeutung von Kr. d. r. V. S. 370 der ersten Auflage ist unlogisch, Kant redet nur davon, daß der transzendentale Idealist ein Dualist sein kann, versteht darunter die Behauptung einer möglichen Gewißheit von Gegenständen äußerer Sinne neben der Gewißheit der Vorstellungen. Daß für Kant darum dualistische Beziehungen das Letzte seien, steht weder an dieser Stelle noch ist es Kants Meinung an anderen. Noch weniger ist es erlaubt, den dualistischen Gedanken als eine Grundsäule des Kantischen Denkens zu behandeln.

Der Zweck der Vorträge ist aber „zur Tat aufzurufen“, den Primat der praktischen Vernunft neben dem transzendentalen Verfahren zur Begründung der Naturwissenschaft als eigentliche Absicht Kants darzutun. In vielem trifft sich Verf. hier mit Paulsen, der nicht ein einziges Mal genannt wird — er überschätzt das Trennende zwischen sich und Paulsen, der ihm wahrscheinlich Kant viel metaphysischer aufzufassen scheint. Er bahnt sich den Weg zur Moralphilosophie durch Kants Satz „Philosophie ist Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur“ — und sieht das als einen Sprung vom Theoretischen ins Praktische an. Bei Kant aber sind Natur und Freiheit gleich wesentlich. „Die Existenz der Freiheit folgt aus

dem Sollen“ (710), „der Freiheit ist sich jeder unmittelbar bewußt.“ Doch ist sie andererseits wieder „lediglich eine Idee, eine Idee der Vernunft“, und dann wieder „die unmittelbarste aller Wirklichkeiten, das Grundphänomen unseres Daseins“. Gegenstand der Freiheit und deren Idee laufen hier ebenso ineinander wie der Unterschied von Gegebenem und Aufgegebenem. Im Kantischen Sinne ist hier alles unbestimmt und unausgegoren — aber innerlich gewinnt der Autor hier im Praktischen ein tiefes Verhältnis zu Kant. Sein Wollen geht hier dem Kantischen völlig konform — die Begeisterung für Kant führt ein sympathisches Verständnis herbei, wo das begriffliche nicht genügt. Darum soll dieser Teil des Werks nicht durch „gelehrte“ Kritik geschmälert werden.

Gehen wir zu dem Allgemeinen des Werkes über, so fällt die merkwürdige Art des Vortrages auf. Es ist zwar der Ton des Buches von einem edlen Idealismus, von kräftiger Liebe zur Wahrheit getragen, darin liegt allein sein wesentlicher Wert — aber es ist nicht ruhige Begeisterung, es ist Schwärmerei, die das Wort führt. Während auf Kant, dem Heros Chamberlains, kein Schatten, sei er auch noch so klein, bleiben darf, werden Männer, die Chamberlain aus irgendwelchen Motiven unsympathisch sind, in einem Tone angegriffen, der die so Verfolgten im Grunde nicht zu schänden vermag, weil man das blinde Vorurteil des Mannes zu scharf sieht. Spinoza und Schopenhauer werden zum Beispiel — jener ohne, dieser mit Einschränkung — vom Hasse Chamberlains verfolgt. Wo der Name Spinoza fällt, da fällt auch ein Hieb, Ausnahmen gibt es nicht. Daß ihn Chamberlain nicht zu den Philosophen zählt, ihn spöttisch „der edle Baruch“, „eine Art Ideal-Rabbiner“ nennt, ist sachlich gleichgültig. Der Einfluß Spinozas auf Goethe soll etwa gleich Null sein; S. 23 heißt es, daß Goethe in einem Briefe an Jacobi gestehe, Spinoza „kein einziges Mal auch nur ernstlich studiert zu haben“. In dem betr. Briefe steht aber nur: „ich kann nicht sagen, daß ich jemals die Schriften des trefflichen Mannes in einer Folge gelesen habe“, und ein halbes Jahr vorher (am 12. Jan. 1785) schreibt er an denselben Jacobi, „ich übe mich an Spinoza, ich lese und lese ihn wieder“: kurz vorher (am 11. Nov. 1784) an Knebel: „ich lese mit der Frau

von Stein die Ethik des Spinoza. Ich fühle mich ihm sehr nahe, obgleich sein Geist viel tiefer und reiner ist als der meinige". Chamberlain hätte wohl besser daran getan, wörtlich zu zitieren. anstatt den wahren Sinn der Stelle umzudrehen. Obgleich aber nach Chamberlain Spinoza von Goethe nie ernstlich studiert worden ist, hat er Goethe „für die Metaphysik verdorben". Die anderen heftigen Vorwürfe sind ohne jede Begründung aufgestellt, also auch nicht widerlegbar.

Schopenhauern geht es nicht viel besser. Unter dem Einfluß einer unbewußten Suggestion sei bei ihm „das Fälschen von Zitaten geradezu Gewohnheit", „im letzten Vortrage werden einige Belege hierfür beigebracht werden". Ich habe mehrfach revidiert, auch nicht eine einzige gefälschte Stelle hat Chamberlain im letzten Vortrage beigebracht, er hat sich begnügt, dort seine Behauptungen zu wiederholen und den Leser zur Vorsicht bei der Benutzung Schopenhauerscher Zitate zu mahnen. Auch bei Cohen, durch den Chamberlain darauf aufmerksam gemacht sein will, habe ich keine Stelle gefunden, wo Fälschung angegeben wird, er redet von der „Flüchtigkeit, mit welcher Schopenhauer hier den klar vorliegenden Sachverhalt bedacht hat" — falsch zitieren und falsch bedenken sind aber nicht identisch. Ich habe alle Zitate Schopenhauers aus der Kr. d. r. V. nachgeprüft, keines läßt irgend etwas Wesentliches, Sinnentstellendes aus. Es ist richtig, daß man aus Schopenhauers Schriften ein gehässiges Pamphlet gegen Kant zusammenstellen könne — aber Chamberlain übersieht, daß man bei Schopenhauer auch die herrlichsten Hymnen auf den „erstaunlichen Kant" findet, daß der Grundton, der überall durchklingt, der fast religiöser Verehrung ist. Chamberlain legt ganz besonderen Wert auf die Form bei Kant, es scheint ihm daher „grotesk", daß Schopenhauer erstaunt darüber ist, wie Kant seiner Symmetrie nachgeht, nach ihr alles ordnet, ohne für jeden gesonderten Gegenstand zu untersuchen, ob ihm diese Form angemessen ist — daß Kant in der Kr. d. pr. V. und in der Kr. d. Urt. so vorgegangen sei, behaupten auch heut noch viele der ehrlichsten und verständigsten Verehrer Kants. Daß Chamberlain an einer Überschätzung der Form bei Kant leidet, auch den Begriff der Form in ver-

schiedenen Bedeutungen gebraucht, ist nicht schwer zu erweisen.

Schopenhauers Stellung zur Mathematik wird völlig mißdeutet: seine Behauptung, Genie und mathematischer Kopf seien Gegensätze, sei eine „Frechheit". Drei Stellen sollen das beweisen. An der ersten der zitierten Schopenhauerstellen steht etwas Ähnliches (W. a. W. u. V. I, § 36), an der zweiten (ebenda II, Kap. 13) wird von Mathematik, aber weder vom Mathematiker noch vom Genie gesprochen, an der dritten (Parerga II, § 35) steht weder das Wort Genie noch eines, das auch nur ähnlich wie Mathematik klingt, es wird über ganz andere Dinge geredet.

Von den unbelegten Angriffen gegen die verschiedenartigsten Stände, Rassen, Wissensgebiete seien nur wenige erwähnt, man muß sie dem Temperament des Verfassers zu gute halten. Daß Chamberlain sich gern als Dilettanten aufspielt, ist bekannt, daß er die Bemerkungen macht, er als Nicht-Gelehrter müsse für seine Behauptungen Beweise bringen und ähnliches, ist geschmacklos. Von der Psychologie macht er sich ein wunderliches Bild, um ihre völlige Unfähigkeit, Wissenschaft zu werden, recht plausibel zu machen. „Die Psyche ist eine Allegorie, und von einer Allegorie kann es unmöglich eine Wissenschaft geben." Das Gegenstück, daß im Sinne Kants auch die Physis nur eine Allegorie ist, liegt auf der Hand. Nach Kant dürfen wir, wie Chamberlain richtig betont, nicht einmal fragen, ob es eine Seele geistiger Natur gebe, denn diese Frage hätte gar keinen Sinn. Dann erfahren wir plötzlich (S. 660, Anm.), daß Kant „eine rationale Psychologie als exakte Disziplin anerkennt und hochstellt". Entweder ist rationale Psychologie etwas ganz anderes als bei Kant (ich könnte freilich nicht angeben, was sie ist), oder die Paralogismen mit ihrem Beschluß haben keinen Sinn. Wie er die moderne Psychologie auffaßt, zeigt sich in der Bemerkung, bei Wundt handle es sich nur „um eine wissenschaftlich-anatomische Physiologie, welche die Phänomene der sogenannten Seele als fortlaufenden Kommentar eingehend berücksichtigt". Er glaubt sogar, damit „Wundts großen Leistungen erst gerecht" zu werden (S. 644). Ein Blick in Wundts „Grundriß der Psychologie" hätte genügt, das Grundfalsche dieser

Auffassung klarzustellen. — Das Wenige genüge, ein jeder, der das Werk in die Hand nimmt, wird solchen, teils objektiv falschen, teils von Chamberlain ganz subjektiv umgefärbten Anschauungen in Menge begegnen.

Diese Subjektivität ist, um zusammenzufassen, Vorzug und Nachteil des Werks. Kraftvolle Anregungen, schöne kulturhistorische Rückblicke und Ausblicke sind zahlreich, besonders der letzte Teil des Kantkapitels ist imstande, zum Nachdenken über die Zukunft unserer Kultur anzuregen und neue Perspektiven zu zeigen. Das reiche Wissen Chamberlains auf den verschiedensten Gebieten macht es ihm möglich, Beziehungen anzudeuten, die Fachgelehrten leicht entgehen — sie auszuführen, ihnen vollen Gehalt zu geben, gelingt ihm selten. Ich denke hier z. B. an die vielen Stellen, an denen die „mathematische Methode“ besprochen wird — daß ein Laie, der nie die Methoden der Analytik kennen gelernt hat, daraus sich ernstlich belehren kann, glaube ich nicht. Was er über Goethe, über Leonardo sagt, ist so anschaulich, daß es interessiert und frappiert: näherem Überdenken halten die viel zu einfachen Analysen nicht immer stand. — Die schweren Nachteile der Subjektivität sind oben genügend erörtert: Personen und Lehren (z. B. die Brunos) werden aus Instinkten verurteilt und diese Verurteilung so oft und so kräftig wiederholt, daß der unkundige Leser wohl davon mitgerissen wird, ohne irgendwie belehrt zu sein. Darin liegt die Gefahr des Werks.

Fragen wir uns zum Schluß, ob es Chamberlain gelungen ist, Laien eine Einführung zu geben, die sie Kant verstehen läßt, ehe sie sein Werk kennen: so glaube ich mit einem runden Nein antworten zu können. Aus zwei Gründen. Wo die Darlegung völlig anschaulich und völlig belehrend ist, hat sie oft wenig mit Kant zu tun oder sie berührt nur ganz allgemeine psychologische Eigentümlichkeiten des seltsamen Mannes, die in guten Biographien (besonders bei Kuno Fischer, Paulsen) kürzer, knapper und schärfer zu finden sind. Neue, wesentliche Seiten treten nicht hervor. Wo aber die Analyse tiefer gräbt (fast überall da, wo das Werk die Grundlage bildet, nicht Anekdoten und Taten aus dem Leben), da verliert das Werk seine Anschaulichkeit, die Begriffe werden

unpräziser und Wiederholungen sollen die Unfähigkeit begrifflicher Feststellungen ersetzen — der Leser ermüdet, ohne belehrt zu sein. Nimmt man noch hinzu, daß für alle tieferen Analysen die Kenntnis des Werks in seinen Umrissen eine conditio sine qua non bleibt, so wird das Werk dadurch im höchsten Sinne des Wortes unpädagogisch, d. h. es belehrt unter Voraussetzung von Dingen, die dem Leser erst später bekannt werden sollen. Ich glaube nicht, daß es Chamberlain gelungen ist, auch nur an Anschaulichkeit die Männer der Zunft (wie Paulsen, Kuno Fischer, Riehl) zu übertreffen — als Kantausleger ist er weit hinter ihnen zurückgeblieben.

Simmels Kant ist im Gegensatz zu dem Chamberlains ganz unpsychologisch — er ist ein philosophisches Werk. Das in doppeltem Sinne. Kant wird rein philosophisch gefaßt, die Genese seiner Lehre kaum berührt, nur ihr reiner Ideengehalt herausgehoben, der große seelische Typus festgelegt, der hier auf die Welt reagiert. Dann aber ist das Werk ein philosophisches insofern, als ein Philosoph es geschrieben hat, ein Selbstdenker; nicht ein historisch reproduzierender Kopf, sondern ein Mensch, für den Kant in seiner eigenen philosophischen Auffassung einen bestimmten Platz im System einnimmt. Kants Werk erscheint ihm — man kann wohl sagen: daher — völlig einheitlich in den Wurzeln seiner Anlage. Zwei Grundwerte, die völlig ineinander greifen, bestimmen für ihn Kants Lehre: die Absicht, die seelischen Elemente nach ihren gesonderten Funktionen und Rechten streng zu trennen, um erst in der Wirklichkeit ihre Einheit zusammenwirken zu lassen — und die Absicht, dann die für das Denken gültigen Normen als für alle Lebenswerte gültig zu erweisen. Darin liegt ein stillschweigender aber klarer Protest gegen alle Kantdeutungen (die jetzt wieder stärker hervortreten), welche den Primat der praktischen Vernunft als den Schluß- und Grundstein des Kantischen Baues ansehen. Für Simmel ist das eine Übertreibung. Dieser Primat „heißt doch nichts, als daß die Wissenschaft ein paar Begriffe, mit denen sie selbst nichts anzufangen weiß, dem praktischen Bedürfnis zu gestalten überläßt und damit die Sicherheit gewinnt, daß dieses praktische Bedürfnis sich nie in ihre Angelegenheiten einmischt.“ Simmel sieht hier wohl nur die positive Lehre Kants und

sucht nicht hinter ihr aus einzelnen Ausdrücken die persönlichen Meinungen und Wünsche Kants zu erraten — da er alles Psychologische beiseite schiebt, wird ihm das leicht und seine Anschauung einheitlich. Daß Kant selbst nicht so eindeutig gelehrt habe, gibt er zu und weist alle Stellen, in denen Kant transzendiert, als unerlaubte Grenzüberschreitungen zurück. Im System sind sie es sicherlich, in der Persönlichkeit ziehen sich aber Fäden, die im großen Gewebe des Systems verschwinden, obgleich sie zum Bau die Grundform abgegeben haben.

Kant hat es fertig gebracht, alle Lebensgebiete zu intellektualisieren — aber er hat sie darum nicht subjektiviert. Im Gegenteil, das Subjekt hat bei ihm zum erstenmal eine Objektivierung erfahren, denn nur aus der Arbeit, die es am Objekt leistet, wird auf die einzelnen subjektiven Funktionen geschlossen. Es gibt für Kant nur genau so viele subjektive „geistige Energien", als eben zum Aufbau eines objektiven Weltbildes nötig sind. Indem Simmel die für den Aufbau notwendigen Erkenntniselemente (Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Verstand etc.) geistige Energien nennt, hat er den Boden der streng transzendentalen Methode anscheinend verlassen, die selbst nur von Methoden der Erkenntnis redet (siehe z. B. die Kritik im 10. Bande der Kantstudien, wo ihm das viel zu scharf vorgehalten wird). Ich glaube nicht, daß Simmel damit transzendent geworden ist und sich Schwierigkeiten gemacht hat, die bei Kant nicht vorhanden sind — seine Kritik hat stets die größte sachliche Bedeutung, ist gerade seine stärkste Seite. Die „geistige Energie" sucht nur das Transzendentale psychologisch auszudrücken, nicht dasselbe aufzustellen. Beide sind dasselbe von anderer Seite gesehen: denn die geistigen Energien werden nicht aus psychologischer Analyse gewonnen, sondern durch kritisches Aufdecken der Erfahrungselemente. Darauf, nicht auf die äußere Form, wie man das Transzendentale ausdrückt, kommt es an. Subjekt und Objekt sind die Gegenstände, die gleichmäßig zur Analyse der Energien dienen. Diese gefunden zu haben, ist rein philosophisch das eigentliche Verdienst Kants, „die Schärfe und Gerechtigkeit, mit der er so die innere Vielheit des Subjekts und damit die der objektiven Welt gliederte und jedem Teile das Seine gab, war die

große Geste, mit der er in die philosophische Entwicklung eintrat.“ Nicht die Sinne noch der Verstand allein gelten als Erkenntnismittel, die das Weltbild bestimmen — wahre Erfahrung ruht nur auf dem Zusammenwirken sämtlicher Energien, alle zusammen erst geben Wahrheit. Was aber von den Erkenntniskräften des Subjekts dem Objekt ein- und aufgeprägt wird, das kann man ohne das Objekt zu untersuchen von ihm aussagen, das ist a priori sicher im Objekt vorhanden.

Drei Schwierigkeiten hat für Simmel diese Kantische Auffassung des Apriori. Das, was die Dinge in uns (z. B. kausal) verknüpft, ist eine objektive Kraft — wir fassen sie begrifflich im Kausalgesetz. Können wir uns bei der Umdeutung, die wir vornehmen, indem wir die Funktion in den Begriff umsetzen, nicht täuschen, ist der Inhalt der Funktion genau das, was wir begrifflich Kausalgesetz nennen?

Kant glaubt den Beweis für die Richtigkeit und damit Notwendigkeit dieses und der anderen kategorialen Begriffe so führen zu können, daß er ihre systematische Abrundung als Kriterium ihrer Richtigkeit und Geschlossenheit ansieht. Simmel erkennt einen solchen Beweis aus der Möglichkeit der Systematisierung nicht an — ein System ist subjektiv, ein Beweis objektiv. Aber Kants Absicht, seine geistesgeschichtliche Stellung wird treffend gewürdigt. In der Welt der Sinne ist Vollendung der Erkenntnis nicht zu erreichen, hier geht sie ins Unendliche — und doch ist ihr Umkreis fest umschrieben, insofern jede mögliche Erkenntnis durch den Geist geformt wird. Dieser ist aber dem Strome der Entwicklung entrückt, durchaus einheitlich und in sich abgeschlossen — insoweit also ist an allen Erkenntnissen ein unveränderlicher, durch keine Erfahrung zu erweiternder Kern. So durfte Kant reden, dem der Geist mit seinen logischen Formen etwas Unabänderliches, dem Strom der Entwicklung Entrücktes war, ein festes kosmisches Prinzip.

Die zweite Schwierigkeit. Unser Geist ist der Komplex der Formen der Erfahrung — die geometrischen Sätze „sind die abstrakten Formeln für diejenigen Energien, die regelmäßig unsere Sinneseindrücke zu Raumgestalten bilden“. Und doch gibt es

Raumtäuschungen wie es Kausalitätstäuschungen gibt. Was ist dann die Allgemeinheit und Notwendigkeit dieser Denkformen — woran unterscheiden wir Erfahrungen, in denen diese Formen gelten (richtige), von solchen, in denen sie nicht gelten (falschen)? Die Antwort kann nur lauten: daran, daß die Kategorien in ihnen funktionieren oder es nicht tun. Dann ist der Angeklagte sein eigener Richter. Auch das Zeugnis der Einheit der Vorstellungen beweist nichts — Einheit ist nur der Name für notwendige Zusammenhänge, welche die Kategorien unter den Elementen der Vorstellungen schaffen. Der Zirkel bleibt bestehen. Der innere Grund dafür ist der reinlich theoretische Charakter der Kantischen Philosophie, die alle Grundlagen des Erkennens im Erkennen, in der Wissenschaft selbst sucht. Auf diesem Boden ist die logische Drehkrankheit nicht zu heilen. Hätte Kant wirklich dem Primat der praktischen Vernunft in seinem System eine wesentliche Rolle zuerteilt, so hätte er von hier aus die Sicherheit für die theoretische Erkenntnis gewinnen können — natürlich mit Aufgabe des theoretischen Charakters seiner gesamten Lehre.

Diesen beiden, im Rahmen von Kants Lehre unlösbaren Schwierigkeiten stellt Simmel eine dritte gegenüber, die ihm auch in diesem Rahmen lösbar erscheint — ich glaube nicht, daß Simmel hier Kants Meinung getroffen hat. Wenn das Problem überhaupt eine Lösung hat, liegt sie ganz anderswo. Die niederste Form des Urteilens ist das Wahrnehmungsurteil, das nur die Aufeinanderfolge von Empfindungsgruppen feststellt, dabei völlig in der Subjektivität befangen bleibt. Die einzige Form wissenschaftlicher Erkenntnis ist das Erfahrungsurteil, das volle Objektivität, d. h. Allgemeinheit und Notwendigkeit hat. Diese erhält das Urteil, indem die Verstandskategorien es verarbeiten. Eine eigenartige Stellung — sozusagen den Gegenpol der Wahrnehmungsurteile bildend — nehmen die apriorischen Sätze ein, die von absoluter Allgemeinheit, aber keine Wirklichkeits-Erkenntnisse sind. So wird für Simmel das Erfahrungsurteil ein Mittleres, ein Entwicklungsstadium zwischen Wahrnehmungsurteil, das noch nicht Erfahrung ist, und apriorischem Satz, der Erkenntnis begründet, ohne selbst eine Erkenntnis zu sein. Jede Erfahrung kann umgestoßen werden — weil sie eben nie die Sicherheit

des apriorischen Satzes hat, sondern sich diesem auf dem Wege vom Wahrnehmungsurteil her nur durch unendliche Zwischenstufen nähert. Über den Gewißheitsgrad entscheidet die Art, die Häufigkeit, die Intensität der Sinneseindrücke. „Je reiner und reicher das Sinnesmaterial gegeben ist, desto unzweideutiger und beherrschender tritt die apriorische Verstandesform in Kraft, desto mehr nähert sich das Urteil dem Geltungswert des apriorischen Satzes.“ Ich glaube, daß solche, wohl am besten methodologisch zu nennende, Anschauungen Kant ganz fern lagen, daß er an solche Entwicklungsstadien zur absoluten Wahrheit gar nicht dachte. Sein Vorbild war Newtonsche Physik als mathematisch geformte Erfahrung, die keine Übergänge zur Wahrheit kennt. Er läßt im Erfahrungsurteil die apriorischen und die aposteriorischen Elemente behutsam stehen und durch neue Erfahrungen den einen Teil, den sinnlichen, völlig verändern, den anderen, den apriorischen, dabei in voller Gültigkeit bestehen. Das Problem, das Simmel stellt, scheint auch mir nicht gelöst, aber noch weniger scheint mir des Autors Lösung dem tiefsten Sinne Kants gerecht zu werden. Hier hat sich Simmel in der Tat zu weit von transzendentaler in entwicklungsgeschichtliche Betrachtung begeben.

Wie Kant das Verhältnis von Objekt und Subjekt in ihrer gegenseitigen Bedingtheit so begriffen hat, daß er den Abschluß der Entwicklung seit Descartes bedeutet, zeigt Simmel von immer neuen, stets aufklärenden Seiten. Dabei wird streng am kritischen Idealismus festgehalten: der Ausdruck „die Welt ist meine Vorstellung“ hat es mit keinem Ich, keiner Seele zu tun, die einen Lebenswert darin sieht, ob die Welt außer ihr sich versagt oder sich gewährt, das ist eine Auffassung, die erst von Fichte bis Schopenhauer Bedeutung bekommt. Die Vorstellungswelt ist einfach die von der formgebenden Macht des Bewußtseins verknüpfte Sinnenwelt, auf die eine Frage nach dem „Wesen“ der Welt gar nicht anwendbar ist — vollste Realität ist ihr Wesen. Die für das Verständnis dieses Idealismus notwendige Erörterung des Raumproblems kann sich mit der viel längeren Riehls messen.

Der anregendste und wertvollste Teil des Werkes ist — wie bei Simmel zu erwarten — der ethische; tief in Kant einführend,

führt uns der Verfasser gerade durch seine eindringende philosophische und soziologische Analyse zugleich weit über Kant hinaus. Der großzügige Charakter, der hier auch der Kritik eigen ist, hat etwas Erfrischendes gegenüber den vielen nörgelnden Darstellungen gerade der Kantischen Ethik. Aus der geschichtlichen Situation leitet es Simmel ab, daß bei Kant die Freiheit dem menschlichen Wollen allen Wert verleiht, während der Mensch unfrei ist, solange Objekte, ganz gleich welcher Art, sein Wollen binden. Trotzdem soll der Mensch ein Gesetz erfüllen, und zwar ein allgemeines; denn es liegt weit von Kants — an Naturgesetz und Naturrecht orientiertem — Denken ab, daß es gesonderte Gesetze für die Einzelpersönlichkeiten geben könne. Freiheit und Gehorsam gegen das Gesetz vereinigen sich nur so, daß ein jeder das Gesetz aus seinem Inneren produziert und damit das Gesetz der Sittlichkeit so schafft, wie er die Kategorien stets neu gebiert. So wird das Sittliche von allen Objekten unabhängig, es ist die besondere Art der Willensfunktion. Nur der Wille selbst, die spontane Art des Tuns, ist gut, nicht seine Ziele, diese werden durch die Form des Willens geadelt. So scheint ein jedes Individuum die Sittlichkeit selbst zu erzeugen und zu bestimmen, womit dem Subjektivismus Tür und Tor geöffnet wäre — aber „das schaffende Ich trägt die ganze Objektivität und überindividuelle Gesetzlichkeit in sich". Die Formel, welche den einzelnen und die Allgemeinheit vereinigt, lautet bekanntlich: es muß möglich sein, daß der Wille des einzelnen ein Gesetz werde. Es stehe aber, wie Simmel sehr scharf betont, die Handlung als Ganzes in Frage, wozu die Situation und der Charakter des einzelnen mit gehört, so daß auch Taten, bei denen die allgemeine Gültigkeit als Gesetz ausgeschlossen erscheint, im Einzelfalle sittlich sein können. Kant hat, glaube ich, das in solcher Schärfe nie gesagt, die Lüge z. B. fällt stets unter den Begriff der Unsittlichkeit (vielleicht sie allein?).

Zwei Antworten gibt Kant auf die Frage, warum ich eine Norm als allgemeine wollen kann. Die erste läuft auf ein verstecktes Eigeninteresse hinaus, bedeutet daher nicht viel. Die zweite besagt, daß ich keinen logischen Widerspruch wollen kann, z. B. keine Lüge, weil es in dem Begriff der Aussage liegt, wahr zu sein. Die

menschliche Seele „erkennt die Zulässigkeit ihres Handelns, seine Einordnung in die letzte Harmonie des Daseins daran, daß es widerspruchslos ist“. Die sittliche Würde ist etwas für sich Bestehendes, das Moralische selbständig — die logische Widerspruchslosigkeit ist nur ihr letztes Kriterium, damit aber ihr Richter, in gewissem Sinne also ihr Herr. Simmel weist mit Feinsinn darauf hin, daß diese Lehre nur prohibitiv, negativ ist, nur das Schlechte am Widerspruch erkennen lehrt, daß sie aber positiv nur klärend, nicht aufbauend und schöpferisch für die Sittlichkeit wirkt. Diese Wertung — oder Überwertung — der Logik liegt sicher im Kantischen System, Simmel treibt sie aber etwas stark und einseitig hervor, da er Kant von allen persönlichen und historischen Bedingungen loslösen und alle Motive ausschalten will, die keinen Ewigkeitswert haben. Er spricht hier wie jemand, der eine Lehre objektiv wertet, ohne sie noch als lebend, als unmittelbar wirkend anzusehen — solange sie lebt, gehören ihre personenhaften Bestandteile zu ihr. Ob er damit die richtige oder zu weite Distanz zu Kant nimmt — wer vermöchte das zu sagen?

Auf die Bemerkungen über den Moralismus Kants ist hier nicht einzugehen, sie geben nirgends zur Kritik Anlaß. Simmel greift Kant an, weil bei ihm der moralische Wert der Leviathan ist, der alle anderen Wertungen verschlingt, der keine anderen Rangdistanzen unseres Glückes, unserer Freuden gestattet und das Leben verarmt und dürftig und herb gestaltet. Er bestreitet, daß Kant die Wissenschaft religiösen Ansprüchen geopfert habe, im Gegenteil, „er hat die Religion mit ihrem Eigensten und Wesentlichen dem Moralismus und dem rationalistischen Denken seiner Zeit geopfert.“ Die 13. Vorlesung wendet sich scharf aber stets mit Recht gegen die Übersetzung des erkenntnistheoretischen Gegensatzes „Erscheinung und Ding an sich“ ins Metaphysische. Der Begriff der Grenze leitet bei Kant zu der Annahme, daß auf beiden Seiten der Grenze feste, greifbare Länder liegen müssen. So werde das Ding an sich zur unerschöpflichen Vorratskammer, aus der man „allen metaphysischen, ethischen, ästhetischen und religiösen Nöten beikommen kann.“ Wie Kant hier aus der negativen Grenze ein Positives, Produktives gemacht hat, ist bekannt. Eine

kurze Betrachtung der Ästhetik und ein Vergleich Kantischer mit unserer modernen Persönlichkeitsauffassung macht den Beschluß. „Für Kant fällt zwischen dem formalen Ich, dem die allgemeine Menschheit in jedem Menschen entspricht, und der einzelnen Tat die differenzierte, durch ihre Eigenschaften besonderte Persönlichkeit völlig aus. Ihm kommt noch nicht in den Sinn, daß unsere Taten und Eigenschaften eine Bedeutung gerade darin haben könnten, daß sie ihre Träger von anderen unterscheiden, daß dies eine andere und gleichfalls tiefe Selbstverantwortlichkeit einschlösse.“

Simmel hat die logische, intellektuale Seite an Kant vielleicht zu scharf hervorgehoben, aber im Grunde das Rechte getroffen: gerade durch die von Historischem befreite Art der Behandlung ist Kant am schärfsten als der Höhepunkt seiner Zeit aufgezeigt. Die Durchführung des Gedankens ist von größter Strenge und Einheit, die Anschauungen frei und weit, von ehrfurchtsvoller, produktiver Kritik getragen. Die anregende Kraft des Buches ist groß, es hat Kultur, ohne daß es, wie das Chamberlainsche Werk, in etwas aufdringlicher Weise Kultur schaffen will — um so mehr schafft es sie im stillen, durch sich selbst. Zugleich ist es ein Werk, das gegen das Paulsensche ein Gegengewicht bildet, indem es dasselbe ergänzt. Sie umschreiben beide die äußersten Grenzen, die der Kantauslegung gesteckt sind — was dazwischen liegt, ist vielleicht ruhiger, sachlich abwägender. Ob es darum wertvoller ist?

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Ankenbrand, L., Darwins Leben und Lehre. Leipzig, Leipziger Buchdruckerei.

Apelt, O., Der Wert des Lebens nach Plato. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Chamberlain, H. S., Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts. 8. Aufl. Volksausg. München, Bruckmann.

Deussen, P., Die Philosophie der Upanishad's. 2. Aufl. Leipzig, Brockhaus.

— —, Die Geheimlehre des Veda. Ibid.

— —, Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. 2. Aufl. Ibid.

Fröhlich, F., Fichtes Reden an die deutsche Nation. Eine Untersuchung ihrer Entstehungsgeschichte. Berlin, Weidmann.

Gans, M., Spinozismus. Ein Beitrag zur Psychologie und Kulturgeschichte des Philosophierens. Wien, Lenobl.

Hartmann, Ed. v., System der Philosophie im Grundriß. 1. Bd. Bad Sachsa, Haacke.

Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Universal-Bibliothek in Wiss. I.

Kant, I., Von der Macht des Gemütes. S.: Aus in Wiss. I.

Kästner, A., Geschichte des teleologischen Gottesbeweises von der Renaissance bis zur Aufklärung. Leipzig, Stiehl.

Kautsky, K., Thomas More und seine Utopie. 2. Aufl. Stuttgart, Dietz Nachf.

Oesterreich, K., Kant und die Methaphysik. Berlin, Reuther & Reichard.

Schmidt, W., Der Kampf um den Sinn des Lebens. Von Dante bis Ibsen. Berlin, Trowitzsch & Sohn.

Schultz, W., Altjonische Mystik. Wien, Akad. Verlag.

Schopenhauer, seine Persönlichkeit in seinen Werken. S.: Aus in Wiss. I.

Stange, C., Der Gedankengang der „Kritik der reinen Vernunft“. 3. Aufl. Leipzig, Dieterich.

Strauss, D. F., Voltaire. Mit einer Einleitung von Sakmann. Frankfurt a. M., Neuer Frankfurter Verlag.

Weber, E., Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der deutschen Orthodoxie. Leipzig, Quelle & Meyer.

Windelband, W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 4. Aufl. Tübingen, Mohr.

Wundt, M., Der Intellektualismus in der griechischen Ethik. Leipzig, Engelmann.

B. Englische Literatur.

Cunn, M., Six Radical Thinkers: Bentham, J. S. Mill, Cobden, Carlyle, Mazzini, Green. London, Arnold.

Forrest, J., The Development of Western Civilization. Chicago, The University of Chicago Press.

Johnson, J., The Argument of Aristotle's Metaphysics. New York, Lehmke & Büchner.

Schutze, M., Studies in German Romanticism. Chicago.

C. Französische Literatur.

Bastide, Locke et ses théories politiques. Paris, Leroux.

Caird, Philosophie sociale et religieuse d'A. Comte. Paris, Giard.

Calvet, J., Les Idées morales de Me de Sévigné. Paris, Bloud.

Carra de Vaux, Leibniz. Paris, Bloud.

Cassagne, La théorie de l'art pour l'art en France. Paris, Hachette.

Degert, Les Idées morales de Cicéron. Paris, Bloud.

Degert, L., Les morales d'aujourd'hui et de la morale chrétienne. Paris, Poussielgue.

Dufrictou, A., Gobineau. Paris, Bloud.

Evellin, F., La raison pure et les antinomies: Essai critique sur la philosophie Kantienne. Paris, Alcan.

Giraud, V., Les Idées morales d'Horace. Paris, Bloud.

Grasset, Dr., L'Occultisme hier et aujourd'hui. Coule, Montpellier.

Halbwachs, Leibniz. Paris, Bloud.

Hémon, C., La philosophie de M. Sully Prudhomme. Alcan, Paris

Merten, O., L'état présent de la Philosophie. Paris, Amat.

Salomon, M., Ch. Jouffroy. Paris, Bloud.

Spinoza, Ethique, trad. inédite de Boulainvilliers, publiée par Colonna d'Istria. Paris, Colin.

Strowski, F., Pascal et son temps. Paris, Plon.

D. Italienische Literatur.

Buonaivti, E., Lo Gnosticismo. Roma, Ferrari.

Caelo, G., L' individualismo etico nel secolo XIX. Napoli, Tessitore.

Modogno, Il concetto della vita nella filosofia greca. Bisonto, Garofalo.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Archiv für die gesamte Psychologie, IX. Band, 1. Heft. Freudenthal, Über die Entwicklung der Lehre vom psychophysischen Parallelismus bei Spinoza.

Philosophisches Jahrbuch, XX. Bd. 1. Heft. Baur, Der gegenwärtige Stand der Philosophie-Stölzle, Newtons Kosmogonie. — Meier, Boyles Naturphilosophie. — Müller, Boltzmann als Philosoph.

Philosophische Wochenschrift, VI. Bd., No. 2—3. Eleutheropulos, Streifzüge durch die Geschichte der Philosophie. — Caspari, Das Erkenntnisproblem mit Rücksicht auf die gegenwärtig herrschenden Schulen. — Frühlauf, Gustav Glogaus Psychologie. — Schwartze, Über die Entstehung des Infinitesimalbegriffes.

— —, No. 8—9. Renner, Eine Anregung für die Forschung nach der historischen Abhängigkeit Hegels.

Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft, XXXI. Bd., 2. Heft. Menzel, Spinoza in der deutschen Staatslehre der Gegenwart.

Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, XXX. Bd., 1. Heft. Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung.

The philosophical Review, 1907, No. 93. Ewald, Contemporary Philosophy in Germany.

The psychological Bulletin, Vol. III, No. 12. Mead, The imagination in Wundt's treatment of myth and religion. — Tufts, Westermarck on the origin of moral ideas.

Revue de Métaphysique et de Morale, 1907, No. 3. Grosjean, J., Arthur Hannequin et son cuvre. — Weber, La morale d'Épictète et les besoins présents de l'enseignement moral. — Wilbois, La pensée catholique en France au commencement du XX siècle.

Revue Néo-Scolastique, 1907, No. 2. Cauwelaert, L'empiriocriticisme de R. Avenarius. — Legrand, Ampère et Maine de Biran. — Sentroul, Les préambules de la question Kantienne.

Revue de Philosophie, 7 An., No. 1. Lebreton, L'infinité divine depuis Philon jusqu'à Plotin.

Revue philosophique. Sageret, J., De l'esprit magique à l'esprit scientifique.

Annales de Philosophie chrétienne. Calippe, Ch., L'évolution sociale de Lamenrais. — Huit, Ch., Le Platonisme dans la France du XVII[e] siècle.

Eingegangene Bücher.

Alexander, Arch. B. D., A short history of philosophy. Glasgow 1907. James Maclehose and Sons.

Bölsche, Wilh., Ernst Haeckel. Ein Lebensbild. Volksausgabe. Berlin, Hermann Seemann Nachf.

Brentano, Franz, Untersuchungen zur Sinnespsychologie. Leipzig 1907. Duncker & Humblot.

Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae. Praefatus edidit testimoniisque instruxit H. Mutschmann. Leipzig 1907. B. G. Teubner.

Gans, M. E., Spinozismus. Ein Beitrag zur Psychologie und Kulturgeschichte des Philosophierens. Wien 1907. Josef Lenobel.

Hartmann, Eduard von, System der Philosophie im Grundriß. Bd. I: Grundriß der Erkenntnislehre. Bad Sachsa 1907. Hermann Haacke.

Hegel, G. W. F., Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von F. Brunstäd. (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 4881—85.) Leipzig. Philipp Reclam jun.

Hell, B., Ernst Machs Philosophie. Eine erkenntniskritische Studie über Wirklichkeit und Wert. Stuttgart 1907. Fr. Frommanns Verlag.

Kant, Fondements de la métaphysique de mœurs. Traduction nouvelle par V. Delbos. Paris. Ch. Delagrave.

Kraus, O., Neue Studien zur Aristotelischen Rhetorik, insbesondere über das γένος ἐπιδείκτικον. Halle a. S. 1907. Max Niemeyer.

Külpe, O., Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung. (Aus Natur und Geisteswelt Bd. 146.) Leipzig 1907. B. G. Teubner.

Lesbonactis Sophistae quae supersunt ad fidem librorum manuscriptorum edidit et commentariis instruxit F. Kiehr. Leipzig 1907. B. G. Teubner.

Löwenstamm, A., Lotzes Lehre vom Ding an sich und Ich an sich. Breslau. Wilhelm Koebner.

Lucianus edidit Nils Nilén. vol. I. fasc. I und Prolegomenon. Leipzig 1907. B. G. Teubner.

Milliet, J.-Paul, La dégénérescence bachique et le névrose religieuse dans l'antiquité. Paris. G. Ficker.

— —, Remarques sur la monadologie. Ebenda.

Philodemi περὶ οἰκονομίας qui dicitur libellus edidit Chr. Jensen. Leipzig 1907. B. G. Teubner.

Porphyrii sententiae ad intelligibilia ducentes. Praefatus recensuit testimoniisque instruxit B. Mommert. 1907. Ebenda.

Reuther, H., De Epinomide Platonica. Diss. Leipzig 1907.

Scherer, Wilhelm, Klemens von Alexandrien und seine Erkenntnisprinzipien. München 1907. J. J. Lentnersche Buchhandlung.

Schneider, Hermann, Kultur und Denken der alten Ägypter (Entwicklungsgeschichte der Menschheit, Bd. I). Leipzig 1907. R. Voigtländers Verlag.

Schwen, Paul, Afrahat. Seine Person und sein Verständnis des Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche im Osten. Berlin 1907. Trowitzsch & Sohn.

Stadler, August, Herbert Spencer. Zürcher Rathaus-Vortrag gehalten am 6. Dezember 1906. Zürich 1907. Albert Müller's Verlag.

Wundt, Max, Der Intellektualismus in der griechischen Ethik. Leipzig 1907. Wilhelm Engelmann.
